3e ANNEE (7e Série) N° 43 22 OCTOBRE 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

(*Suite*. — Voir *Ami* du 1er octobre)

SOMMAIRE

7. M. DUQUESNE, *Brèves réflexions sur l'athéisme marxiste*. — 8. Raymond POLIN, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*. — 9. Jules CHAIX-RUY, *Les dimensions de l'Etre et du Temps*. — 10. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. — 11. André HAYEN, *Saint Thomas et la vie de l'Eglise*. — 12. Jacques LAVIGNE, *L'Inquiétude humaine*. — 13. Martial GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*. I. « L'Ame et Dieu ». — 14. Armand CUVILLIER, *Précis de Philosophie*. Classe de Philosophie. T. II. — 15. Michele-Frederico SCIACCA, *La philosophie italienne contemporaine*. — 16. Quelques études particulières.

7. M. DUQUESNE. — **Brèves réflexions sur l'athéisme marxiste.** In-8 de 128 p., 380 fr. — Paris, Téqui, 1953.

Nos lecteurs ont goûté deux articles parus dans l'*Ami* (19 et 26 février) sur *l'Humanisme selon les marxistes*. L'étude de M. Duquesne complète heureusement l'exposé de notre collaborateur. On retrouve ici les grandes lignes du matérialisme dialectique et historique. Celui-ci ne préconise pas seulement des discussions d'idées, des changements partiels, un programme limité : le matérialisme marxiste entrevoit une transformation totale de l'existence humaine. A l'heure actuelle, l'homme est encore soumis à une aliénation économique et religieuse : il s'agit de créer un homme nouveau dans un monde nouveau et de le libérer parfaitement. Ainsi libéré, l'homme doit être le maître de la nature et la dominer, non pour son profit personnel en opprimant ses semblables, mais avec eux dans une société sans classes et toute fraternelle.

Ce règne de l'homme ne pourra être réalisé qu'à deux conditions : suppression de la religion, l'opium du peuple, suppression de la propriété capitaliste. C'est alors, mais alors seulement, que pourra disparaître « l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel » (p. 32).

Une telle perspective entraîne une morale spéciale, opposée à la morale cupide égoïste des bourgeois :

> Les prolétaires sont désintéressés, altruistes, révolutionnaires, hostiles à toute exploitation, unis par-dessus les frontières ; pour eux, la famille n'a d'autre origine que l'amour libre et sincère ; ils ont le culte du travail, de la science et des vraies valeurs humaines. Sera bon, quels que soient les moyens employés, tout ce qui est conforme aux exigences de la lutte contre le régime bourgeois ; sera mauvais tout ce qui concourt à maintenir le règne du capitalisme.

Que penser d'un tel système ? L'auteur le dit dans la seconde partie du volume. Le communisme renferme une part de vérité : il dit vrai en dénonçant une civilisation bourgeoise et capitaliste, une fausse société chrétienne adaptée aux intérêts du capitalisme ; en demandant un aménagement de l'économie en conformité avec les exigences de la vie des individus. La société doit être une société de travailleurs ; l'exploitation d'homme à homme, de classe à classe, doit cesser ; les classes elles-mêmes doivent être remplacées par les professions... Le communisme remet en honneur la notion de « servir », rappelant que tout homme doit s'affranchir de la vie particulière et réorganiser le monde. Mais son erreur fondamentale est le matérialisme et l'athéisme. Pour Marx, l'homme n'est pas, ne peut pas être à la ressemblance de Dieu ; il est à l'image de sa classe sociale :

> L'homme humain, c'est l'homme collectif, un ensemble de rapports sociaux. Et, quand les classes auront été supprimées, il n'y aura plus qu'une collectivité idéale : la société communiste, dont le fonctionnement permettra à chacun de satisfaire tous ses besoins, à l'avènement de laquelle il faut donc consacrer tout son cœur et toutes ses forces. Ce que le christianisme réclame pour Dieu, le marxisme le réclame pour la construction de la société nouvelle (p. 43).

D. n'a pas de peine à montrer que les solutions préconisées par le communisme apparaissent ambiguës, inefficaces, voir opposées à la fin poursuivie. Il faudrait une refonte de l'homme, bien plus profonde, une refonte non seulement économique, mais ontologique de notre condition. Pareille tâche dépasse manifestement les forces humaines, même parfaitement unifiées et décuplées par la technique Le marxisme « se donne la tâche impossible de viser un idéal surhumain et même divin avec des forces disproportionnées ». Un tel aménagement social ne serait possible qu'à la condition d'être inspiré par un réel amour fraternel ; mais l'amour fraternel véritable et sincère prend sa source dans la Paternité de Dieu que le marxisme ne peut pas et ne veut pas reconnaître.

* *

8. — Raymond POLIN, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lille. — **Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes.** In-8 de XX-268 p., 1.000 fr. — Paris, P. U. F. 1953.

Nos lecteurs connaissent M. Polin pour son étude

sur *Bergson et le mal* (*Ami*, 1952, p. 615). Mais c'est surtout *La Création des Valeurs* et *Compréhension des Valeurs* (P.U.F.) qui ont fait la réputation du professeur lillois. Il s'y est affirmé partisan résolu de la liberté dans le sens de la philosophie existentielle contemporaine. Aussi est-ce avec quelque curiosité qu'on ouvre son étude sur Hobbes, qui « ne prend point la peine d'accorder à l'homme d'autre liberté que la liberté d'agir selon la nécessité » (p. xx). L'étude est objective, captivante, bien conduite et mérite d'être signalée.

L'homme est au centre de la philosophie de Hobbes, mais uniquement l'homme dans la cité. Ce point de vue étroit explique tout le sens de l'ouvrage. Etudiant l'homme sous cet aspect, le philosophe anglais a limité sa recherche au monde des phénomènes, « à ce dont il peut y avoir expérience, parole et calcul rationnel ».

> Dans cette perspective étroite, mais très lucide, l'homme, tel que Hobbes le conçoit, dépouillé de ses apanages traditionnels : droite raison, liberté, âme immortelle, naît homme, mais maintient et construit son humanité, parce qu'il parle avec les autres hommes et les comprend (p. 25)

Ni dans leurs instincts, ni dans leurs passions, les hommes ne trouvent de secours ou de guide : par nature, ils sont faibles, chacun en lui-même, et méchants, chacun à l'égard des autres. La nature ne les rend pas capables de se suffire et de survivre ; ni isolément, ni ensemble ; ils sont condamnés à une lutte perpétuelle contre la nature et eux-mêmes, et hors d'eux-mêmes contre les autres hommes. Chacun devra donc, grâce à l'action parlée et orientée, se faire son humanité : il ne le peut d'ailleurs que dans et grâce à la société. L'ordre civil doit se substituer à l'ordre naturel. Cet ordre civil, social par excellence, est un ordre calculé et réalisé par une sorte de contrat, transférant les forces des individus dans le souverain. Le danger vient, dans la société, de l'égalité qu'il y a entre les forces humaines et entre les droits que chacun s'arroge, en conséquence sur n'importe quel bien, fût-ce sur le corps et sur la vie d'autrui. Aussi faut-il, pour assurer la paix, un transfert des forces des individus à la puissance souveraine. Ce transfert

> implique un renoncement, un désistement. Que, d'une part, chacun renonce au droit qu'il a sur toutes choses, c'est-à-dire au libre usage de sa force, à l'emploi de la force selon son propre calcul, et même à son droit de résister. Que, d'autre part, la masse des forces ainsi abandonnées soit rassemblée et constitue une puissance supérieure sans commune mesure avec la force d'un quelconque des particuliers (p. 68).

Tel est le fondement philosophique de la politique hobbienne. Le corps politique ou *Commonwealth* est défini par la force souveraine de celui qui a l'autorité : l'équilibre est établi par une force à laquelle aucune autre force individuelle ne peut s'opposer et qui, seule, est capable de procurer le bien commun et de garantir la paix. Cette force mise à la disposition du souverain décide ce qui est bien ou mal, en quel sens doivent être dirigées les vertus, quel est le droit, quel est le domaine des lois, quelles opinions sont tolérables ou séditieuses et comment ces dernières doivent être écartées. L'idée de souveraineté est ainsi portée à la limite : le souverain absorbe en lui la personnalité, la propriété, le Droit, la conscience morale et même la religion, sans restriction ni réserve.

Hobbes n'envisage pas la possibilité d'un mauvais Souverain. Si le *De cive* évoquait encore l'existence de princes d'un mauvais naturel, le *Leviathan* ne fait même plus allusion au roi méchant ou roi fou : « Dans l'Etat raisonnable, le Souverain tout-puissant est contraint à la Raison et à la vertu » :

> Emporté par la rigueur de son système, Hobbes dépouille le philosophe réaliste, pessimiste et cynique avec lequel on le confond traditionnellement et s'enfonce dans l'utopie. Il faut le prendre tout entier cependant ou ne pas le comprendre : le pouvoir absolu est identique à la raison et à la vertu... Hobbes aura toujours beau jeu pour montrer que les Princes fous ou pervers de l'histoire n'ont point disposé d'une absolue puissance (p. 247).

Si objective que soit l'étude de M. P. sur la pensée de Hobbes, il reste néanmoins qu'au point de vue doctrinal, elle appelle un complément montrant comment, dans un Etat bien organisé, les abus de l'autorité peuvent et doivent être corrigés en se référant à des principes supérieurs.

L'ouvrage est complété par une abondante bibliographie et un précieux index analytique des matières.

* *

9. — Jules Chaix-Ruy. — **Les Dimensions de l'Etre et du Temps.** In-8 de 316 p., 1.200 fr. — Lyon-Paris, Vitte, 1953.

Ce livre est un essai de reconstitution de métaphysique objective, compte tenu des conceptions contemporaines issues de l'idéalisme et de l'existentialisme. Ces conceptions sont soumises à une critique sévère, mais utilisées en vue d'une ontologie réelle.

Dès le début, l'A. précise la signification des notions fondamentales sur lesquelles va se développer tout le thème : être, essence, existence, afin de donner, à l'existence surtout, « une consistance, une solidité qui puisse rassurer des évanescences menaçantes ».

L'existence ne prend sa valeur ontologique que si l'existant, au delà de la temporalité qui se déroule, peut entrevoir « un temps qui s'enroule sur lui-même et, loin de le détruire, le constitue (et) relie sa finitude à un Infini qui le fait être ; telle, l'idée de parfait, dont Descartes, après S. Augustin, montrait qu'elle féconde une pensée dont elle conditionne l'exercice » (p. 69). — La voie qui s'ouvre alors vers « l'authenticité » est la voie non des « existentiaux », mais des « valeurs » : « Seule est vraiment authentique une existence qu'oriente la recherche du Vrai, du Beau, du Bien » (p. 70), souvent au prix du renoncement et du sacrifice.

Les références impliquées dans tous nos jugements comme dans tous nos actes sont celles du temps, de l'espace, des relations sociales. Sur le problème du temps, l'A. reproche à Kant, qui refuse au temps toute objectivité réelle, d'avoir engagé la pensée dans un subjectivisme qui se retrouve dans l'existentialisme sous sa forme la plus caractéristique. La position de Martin Heidegger est très nette à cet égard : en faisant du temps la projection du *Dasein* sur son propre environnement, en confondant l'orientation de l'espace avec les

données spatiales, le philosophe allemand a prolongé jusqu'à leur terme extrême les conclusions de l'Esthétique transcendantale. Pour M. Chaix-Ruy, le temps possède objectivement une réalité qui le rend indépendant des sujets divers dont il épouse l'instable durée.

Espace et temps ne sont sans doute pas, comme le supposait Newton, des milieux parfaitement homogènes, de simples contenants, prêts à accueillir, sans subir aucune altération, n'importe quelle masse de matière. Ils sont modifiés par les objets qu'ils renferment et dans lesquels, à leur tour, ils pénètrent ; leur courbure varie selon le contenu qu'ils reçoivent ; ils subissent, de ce fait, des contractions et des dilatations que nous ne pouvons évaluer qu'indirectement, du fait que nos appareils de mesure sont soumis à d'identiques altérations (p. 123).

Cette conception permet au philosophe de dépasser les perspectives du temps existentiel et d'envisager

un temps atteint en sa profondeur, au point où l'éternité s'insérant en lui le gonfle de cette épaisseur, grâce à laquelle le présent cesse d'être un passage, le passé un fantôme insaisissable ou une hallucination menaçante, l'avenir un possible si vague qu'il doit être tenu pour un pur néant (p. 154).

Nous remonterons ainsi de la multiplicité à l'Un. Présentement nous n'en sommes encore pas là : « nous ne saisissons qu'à travers un prisme qui le déforme... ce continuum spatio-temporel qui n'a d'être que saisi en la simultanéité de ses situations et en sa profondeur que par une Pensée qui le transcende (p. 160). Et cependant, maintenant déjà, si bornée qu'elle paraisse dans les situations concrètes de l'existence, notre pensée transcende le réel qu'elle ordonne. Elle n'est pas engloutie par l'espace ni absorbée par le temps ; elle applique ses principes universels de raison et d'être ; elle amorce une dialectique qui la conduit jusqu'à l'horizon limite du spirituel.

Une analyse pénétrante de la philosophie de Jaspers en montre les vues exactes, mais aussi les insuffisances :

L'erreur est de faire de l'existence un absolu en la plaçant sur l'horizon d'une transcendance impensable. Tant qu'on ne s'élève pas au-dessus de l'existence et des niveaux inférieurs de la temporalité où elle se divise et s'altère, il n'y a ni horizon, ni transcendance, tout au plus une ligne fuyante qui se dérobe à notre inquiétude, et un dépassement qui s'épuise à créer de l'être et des valeurs (p. 193).

Cette phrase nous a paru bien situer la position dialectique de M. Chaix-Ruy, qui conclut de là à la nécessité de mener à son terme véritable la remontée de l'existence à l'être. S'inspirant de saint Augustin, il écrit :

Ce n'est possible que si nous nous rendons compte que la Vérité n'est pas seulement l'exacte proportion qui mesure toutes choses, le rapport qui les unit au delà des perspectives partielles, la vision qu'a du monde l'Intelligence qui le contient, la Pensée qui le pense, mais une Vie qui pénètre la nôtre et la réchauffe en l'éclairant. Sans doute, la contemplation d'une telle Vérité, la transmutation du multiple dans une Unité non plus seulement formelle, mais vivifiante, l'identité totale qui, égalisant l'être à lui-même, le porte à une puissance dont nous n'approchons que de loin, ne nous sont-elles qu'exceptionnellement accessibles. Nous n'en franchissons que les degrés inférieurs, étant incapables de progresser trop avant sans risquer de nous perdre. Cette ascension, qui reste ouverte sur l'infinitude — et dont le mouvement initial ne serait pas possible sans un appel engageant notre liberté jusqu'en son fond — est celle même de l'amour qui connaît dans la mesure où il possède : fusion sans confusion, où l'objet ne s'offre pas comme un froid concept, mais comme une Présence et une Absence à la fois, par là simultanément délectable et douloureux (p. 200).

L'existentialisme, quelles qu'en soient les formes, l'historicisme de Benedetto Croce ne sauraient parvenir à l'Etre vers lequel aspire l'existence. Et cependant le chemin qui nous permet d'y parvenir n'en néglige aucun des éléments. Sans vouloir poser et résoudre tout le problème de l'existence de Dieu, l'A. montre la pensée nous installant dans l'Etre, l'action n'étant possible que par la médiation de l'Agir, l'existence appelant les participations multiples qui seules peuvent l'arracher à la multiplicité même, la communication des consciences n'étant réalisable enfin qu'une fois redressée l'orientation qui nous voue au solipsisme. C'est une sorte de présentation nouvelle de quelques-unes des preuves classiques de l'existence de Dieu, avec implication de la preuve ontologique et des preuves *a posteriori*. Une telle présentation cependant nous éloigne plutôt des formules classiques :

« Nous pensons qu'il s'agit moins de prouver Dieu que de le rendre sensible au cœur »... La démonstration de l'existence de Dieu est donc plus négative que positive. Il s'agit de faire tomber l'une après l'autre les barrières qu'ont dressées l'égoïsme, l'intérêt, le divertissement et le plaisir, afin que la présence en nous de cet Etre nous devienne perceptible (p. 241).

Présence à peine perceptible, avoue l'auteur (p. 248). C'est un point de départ bien ténu pour aborder les problèmes de l'ontologie, dans le sens d'un réalisme intégral : tout le problème de l'essence et de son existence, ainsi que de sa liberté. Problème qui, au premier abord, aboutit à des antinomies dictées d'une part par l'expérience, d'autre part par une réflexion de la pensée. Mais la solution des antinomies est donnée par la pensée elle-même, s'achevant en un acte de foi qui affirme réalisable, non par notre seul effort, la pleine adéquation de l'existence et de l'être :

Cet acte de foi, bien loin de constituer un saut dans l'inconnu, un inadmissible pari, une adhésion désespérée à ce qui apparaît à la raison totalement absurde, se situe dans le prolongement même de l'acte d'intellection. La pensée, parvenue à la cîme de sa transcendance, reconnaît qu'il est des vérités qui la dépassent, mais qu'il lui faut accepter ces vérités sous peine de se contredire elle-même et d'annuler son exigence la plus intime... Si bien que, loin d'impliquer un appel à la volonté la plus irrationnelle, l'acte de foi vient apporter à la pensée le complément d'intelligibilité dont elle a besoin. Postuler que l'absurde ne saurait être qu'une apparence, que la réalité sous-jacente à l'existence ne peut être que conforme à la structure de la pensée, c'est donc parier librement sans doute, et par là s'engager, mais c'est parier pour ce qui est raisonnable. Ce n'est, en effet, qu'aller jusqu'à l'extrême limite du mouvement de la pensée, de l'élan qui le porte jusqu'aux approches pressenties de l'Etre transcendant chez qui essence et existence coïncident... (p. 307).

Cette conclusion, si édifiante soit-elle, n'appelle-t-elle pas la remarque déjà adressée à des thèses analogues ? L'Eglise n'a pas spécifié par quelles

preuves la raison aboutit à Dieu. Nous en avons fait la remarque l'an dernier à propos de *L'Existence de Dieu* de M. Sciacca (p. 32). Mais le concile du Vatican a défini comme un dogme de foi que nous pouvons, par les seules lumières de la raison, *connaître avec certitude*, au moyen des choses créées, l'existence de Dieu. Et le *Serment antimoderniste* explique que cette connaissance est une véritable *démonstration*. La foi est sur un plan différent de la raison.

* *

10. — A. Krempel — **La doctrine de la relation chez saint Thomas.** *Exposé historique et systématique.* In-8 de XVI-718 p., 2.500 fr. — Paris, Vrin, 1952.

Etude monumentale sur ce que S. Thomas lui-même appelait *ens minimum*. Jamais la doctrine thomiste de la relation n'a encore été présentée dans son ensemble ; et, chez S. Thomas lui-même, cette doctrine ne se trouve qu'éparse dans ses divers ouvrages. Néanmoins les textes sont abondants, si abondants même que l'A. avoue avoir été quelque peu embarrassé pour en faire la synthèse. Afin de ne pas détacher la pensée du Maître de ses contextes, il a accumulé les citations de textes parallèles, cherchant à n'en omettre aucun ; en sorte que son ouvrage peut être considéré comme un *Enchiridion relationis thomisticum*. La pensée de S. Thomas s'éclaire de la pensée de ceux qui lui furent plus proches que nous dans l'espace et dans le temps : souvent l'A. a donné audience aux précurseurs, contemporains, disciples et adversaires du saint Docteur. Ajoutons qu'en certains points, il a pris position lui-même, afin surtout de rapprocher la doctrine du philosophe médiéval de la pensée contemporaine. A côté de ces développements personnels, il lui est arrivé parfois — rarement — de s'écarter de la lettre, sinon de la thèse du Maître.

La Table des Matières, placée au début de l'ouvrage, en indique la distribution. Huit parties. I *Introduction générale et historique*. — II. *Prise de contact :* définition de la relation : position de la relation dans la pensée thomiste ; terminologie ; différents modes d'expression de la relation. — III. *La base absolue de la relation :* la substance est le substrat des relations réelles ; mais peut-il exister une relation réelle identique à une entité absolue ? Quel est le fondement de la relation réelle. Distinction entre la relation et son fondement. Le terme de la relation. La source du caractère spécifique, de la réalité et du nombre des relations. — IV. *La relation en soi et en nous :* Le concept (*ratio*) et l'être (*esse*) de la relation ; le mode de compréhension par relation (relations logiques, relation transcendantale) ; la réciprocité, propriété des relations ; Immutabilité, origine indirecte, débilité, inséparabilité des relations réelles ; le *relativum secundum dici* et le *relativum secundum esse*. — V. *Deux domaines de la relation logique :* la relation dans les idées divines ; la relation dans les six dernières catégories. — VI. *Les classes de relations :* cinq classes de relations ; la dernière classe de relations : la « relation mixte ». — VII. *La division des relations :* Relations réelles et relations logiques ; — habituelles et actuelles ; — temporelles et éternelles ; — nécessaires (naturelles) et non nécessaires (non naturelles) ; — juxtaposées, superposées, d'origine ; — *relatio absolute, essentialiter, essentialis* ; — déterminées et indéterminées. Le *ad-aliquid secundum se* et le *ad-aliquid ratione alterius*. — VIII. *Examen de quelques relations particulières :* — Les relations trinitaires ; la relation de création et de conservation ; la relation d'Incarnation ; la relation entre la matière et la forme ; l'unité d'ordre (métaphysique thomiste de la société). — *Appendice :* l'intrusion de la relation transcendentale réelle dans l'école thomiste. Les auteurs étudiés sont : Capréolus, Dominique de Flandre, Pierre Nigri, Paul Soncinas, Chrysostome Javelli, Cajétan, Silvestre de Ferrare, Dominique Banez et Jean de Saint-Thomas.

Cet appendice, faisant écho au chapitre sur « le mode de compréhension par relation », montre que l'auteur combat vivement l'idée de relations transcendentales réelles. « Cette idée fait, dit-il, confusion entre relation nécessaire et relation nécessairement réelle » (p. 513). Peu importe l'expression ; il faut cependant reconnaître que certaines réalités, n'appartenant en aucune façon au prédicament de la relation, comportent cependant essentiellement des habitudes, des rapports, un ordre à quelque chose d'extrinsèque à elles et, par là même, possèdent à cet égard une certaine relation. Exemples : la matière et la forme, l'accident et son sujet, la faculté et son objet, et généralement le rapport de la puissance à l'acte. On peut douter que la façon dont M. K. conçoit ces sortes de relations (purement logique entre matière individuelle et forme substantielle, accidentelle entre le corps et l'âme) satisfasse les thomistes. Et c'est là le point de départ de ses hésitations sur la succession des formes en une matière douée de dimensions *interminées* (le sens de ce terme semble lui échapper complètement), sur la composition hylémorphique des corps, sur le cas du corps du Christ pendant le *triduum mortis*, sur l'explication à donner à la résurrection des morts à la fin du monde.

A titre de simple curiosité, qu'il soit permis de transcrire la page qui semble la plus suggestive à cet égard :

Quand on parle du « corps » du Christ mort et des défunts, l'âme est en réalité absente. Mais en lui opposant le « corps » dans l'acception signalée de matière individuelle (*materia sub dimensionibus*), on la suppose encore présente et informante jusqu'à un certain degré... Dès lors, toutes les conclusions qu'on tire de ce couple familier : corps et âme, sont basées sur une équivoque.

Pour trouver au problème une solution satisfaisante, force nous est donc de quitter les chemins battus, suivis, en ce cas, par l'Aquinate lui-même. Souvenons-nous d'abord que, pour établir la portée d'un dogme — c'est bien de dogme qu'il s'agit ici — il faut prendre les termes scripturaires non dans l'acception philosophique, mais dans leur sens populaire. Or tout le monde entend par : corps ou chair, la partie visible et tangible de l'homme, par opposition à l'élément vivifiant, invisible, appelé : âme... Mais qu'est-ce qui, en toute rigueur philosophique, est seul visible et tangible dans l'homme ? — Ni l'âme, ni la matière, mais plutôt les accidents, et encore les seuls accidents sensibles. Ces énoncés dogmatiques : l'âme du Christ s'est séparée de son corps, les âmes des défunts reprendront leurs corps, revendiquent donc uniquement cette transcription métaphysique : l'âme du Christ s'est séparée de ses accidents sensibles, les âmes des défunts reprendront leurs accidents sensibles. Le *Credo* lui-même ne confesse pas

Dieu : *Creatorem materiæ primæ et formæ substantialis*, mais simplement : *Creatorem visibilium et invisibilium*. Au théologien, doublé du philosophe, d'interpréter les termes.

Cette solution, que nous avançons à titre d'hypothèse, ne se heurte à aucun principe métaphysique thomiste. Elle sauvegarde entièrement l'unité de la forme substantielle : elle nous évite de recourir à une matière première existante sans forme substantielle — (aucun théologien n'a jamais soutenu pareille contradiction) — ; elle nous dispense, enfin, du choix entre *dimensions indéterminées, dimensions déterminantes* et *cendres* — (il n'est nullement question de faire ce choix). — Elle revient à dire que nous sommes, dans le cas du Christ, en face d'un miracle, nullement contradictoire toutefois, semblable à celui de l'Eucharistie. Son corps, c'est-à-dire ses accidents sensibles, furent miraculeusement conservés, durant le triduum, sans la substance (!!). Et puisque les accidents, à la différence de la matière première, sont des actes, rien ne s'oppose à ce qu'ils soient encore — pour autant qu'ils sont absolus — porteurs de relations accidentelles, vis-à-vis du Verbe comme vis-à-vis de l'âme séparée du Christ...

Hypothèse singulièrement risquée, même au point de vue de la foi : ne revient-elle pas à mettre en doute, pendant le *triduum mortis* l'union de la substance même du corps mort du Christ avec le Verbe ?

Quant au mot : corps, continue l'auteur (et sa remarque semble avoir prévenu notre objection), aucun risque de le voir vidé de son sens dans cette hypothèse, si l'on songe à l'Eucharistie. En théologie sacramentaire, les accidents conservés miraculeusement isolés portent aujourd'hui le nom traditionnel d'*espèces*. Mais vu leur réalité et leur résistance, qu'est-ce qui empêcherait de qualifier leur ensemble comme *corps* du pain, si c'était l'usage ? Ne remplissent-ils pas toutes les conditions requises par le sens commun pour justifier cet attribut ? Pourtant, là aussi, il s'agit, non pas d'une substance, mais de simples accidents réunis. Encore une fois, l'Ecriture parle du *corps* du Christ et non pas de matière, ni de substance incomplète (p. 601, 602).

L'explication parallèle de la résurrection par la reprise des accidents visibles ne vaut pas mieux : elle reste à mi-chemin de la vérité dogmatique. Il n'est pas possible de faire abstraction des éléments substantiels du corps. M. K. confesse que, dans sa conception, l'idendité numérique des corps fait défaut ; et cette identité numérique est cependant exigée par la foi. Ce qui est discutable, ce qui est discuté, c'est l'identité numérique *formelle* ou *matérielle*.

Si nous avons discuté certaines idées de l'auteur sur le terrain théologique où sa philosophie de la relation s'était aventurée, ce n'est pour diminuer en rien la haute valeur de son ouvrage, disons avec lui-même, de son « Enchiridion thomiste de la relation ». Aucune bibliothèque philosophique ne peut s'en passer.

* *

11. — « *Essais philosophiques* ». André HAYEN, S. J. — **Saint Thomas et la vie de l'Eglise.** In-12 de 106 p. — Publications universitaires de Louvain, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

Sommes-nous en présence d'une synthèse philosophique ou d'une introduction à la théologie de S. Thomas ? L'une et l'autre sans doute. L'A. veut esquisser le courant de vie intellectuelle dans lequel s'insère le thomisme. Il s'inspire, dit-il, des études de M. Gilson, de M. Van Steenberghen et du R. P. Chenu. La philosophie autonome de S. Thomas lui paraît une réflexion sur le monde et sur la nature des êtres créés.

Considérée *essentiellement*, en elle-même, la métaphysique thomiste de l'être est rigoureusement rationnelle. Considérée, non plus essentiellement, mais *existentiellement, quantum ad exercitium actus philosophandi, non autem quantum ad essentiam ejus* (cf. II^a-II^{ae}, q. 180, a. 1, c.), c'est-à-dire étudiée historiquement, dans sa genèse, cette métaphysique dépend de la révélation judéo-chrétienne (p. 73-74).

On pourra discuter sur le sens du texte invoqué. S. Thomas, en réalité, y parle de la vie contemplative qui, essentiellement, appartient à l'intelligence, mais qui, dans son opération, fait appel à la volonté, dont c'est précisément le rôle de mouvoir toutes les autres facultés, y compris l'intelligence, à leur acte. De ce point de départ, interprété comme on l'a dit, l'A. déduit « le caractère *concrètement révélable* de la philosophie » : « c'est, affirme-t-il, sous l'influence « promouvante » de la révélation que celle-ci, peu à peu, a conquis l'autonomie de sa méthode et explicité la suprême richesse de son contenu doctrinal » (p. 74).

Sous le bénéfice de cette opinion, on peut donc considérer les deux premières parties de la *Somme* comme une théologie délibérément abstraite. Elle ne devient concrète qu'en passant à la *Pars Tertia* :

Celle-ci serait, elle aussi, un enseignement magistral, une *science*. Mais la science portant désormais sur la Personne *historique* du Sauveur, accessible à nos prises, serait une science concrète, en ce sens que, par son objet même qui est le Christ, elle nous appelle à lui donner le libre consentement de notre foi (p. 87).

C'est que, dans la pensée de S. Thomas, la place du Christ est totale : dans le monde actuel, tel que Dieu l'a voulu et le gouverne par sa Providence, « le Christ historique est nécessaire, de la même nécessité, concrète et *ontologique* qui fait que Socrate est nécessairement assis tant qu'il est assis... » (p. 96). Sans doute, les deux premières parties de la *Somme* ne font que nous montrer d'une manière *abstraite* ce qu'est Dieu, notre destinée et notre incapacité naturelle d'y parvenir ; mais la troisième partie nous replace sur le terrain concret ; elle nous montre ce qu'est le Christ, ce que sont les sacrements ; elle nous dit que, par la foi, nous pouvons atteindre le Christ, participer aux sacrements et, par leur force, atteindre Dieu et accomplir notre destinée.

Tout cela, certes, est très juste et très beau. Mais, en partant du principe que toute la philosophie est révélable, que l'histoire entière est révélable (p. 94), ne risque-t-on pas de retomber dans les confusions, si souvent signalées par les théologiens, d'une nature *postulant* le surnaturel ?

* *

12. — « Philosophie de l'esprit » Jacques LAVIGNE, professeur à l'Université de Montréal. — **L'Inquiétude humaine.** In-8 de 232 p., 660 fr. — Paris, Aubier, 1953.

Relevons immédiatement une phrase de l'auteur, qui fera, si c'est utile, la liaison entre la recension précédente et son livre *L'Inquiétude humaine* : « Loin de nous la pensée qu'on ne puisse tirer une philosophie cohérente de l'œuvre admirable de

l'Aquinate. Toutefois, cette philosophie ne sera valide que si elle demeure fidèle à la vision d'ensemble dont elle a été détachée. Or cette vision s'achève dans le théologique » (p. 212).

S'inspirant à la fois de S. Thomas et de M. Blondel, l'A. entend montrer, en partant du fait de l'inquiétude humaine, qu'une philosophie, s'inspirant du problème de l'homme engagé dans la vie, doit y trouver le chemin qui conduit à Dieu. C'est dire l'inspiration chrétienne qui domine tout le développement de la pensée philosophique de M. Lavigne. L'inquiétude, l'insatisfaction, se retrouvent à la limite de tous les problèmes de la psychologie, de la science, de l'esthétique, de la sociologie.

Nous l'avons vu par la science et par l'art, l'homme, dans tout ce qu'il entreprend, *procède d'un élan qui vient d'au-delà de l'homme et ne peut se satisfaire de ce que l'homme produit.* Aussi bien travailler la matière, organiser des sociétés n'est possible que par le secours constant de quelque chose de caché mais d'infiniment supérieur à tout ce qu'on édifie. C'est pourquoi, lorsqu'on tente de s'enfermer dans ses œuvres, c'est la sécheresse et l'asservissement qu'on choisit. En fait, toutes les activités humaines ne sont que la matière d'une vie spirituelle qu'elles peuvent bien nous dissimuler à l'occasion, mais dont elles empruntent pour naître, grandir, et à laquelle nous renvoient leurs limites. Ainsi la vie sociale implique-t-elle une aspiration à une fraternité de personnes autonomes, à une communion des âmes dans le même amour d'une vérité et d'un bien impérissables. Traînant avec elle le perpétuel conflit des personnes et des communautés, l'éternelle déception d'une histoire qui n'avance qu'en détruisant, la société ne se peut sauver qu'en développant en elle une vie spirituelle qui s'alimente d'un au-delà (p. 198).

Et que sera cette vie spirituelle ? Plus l'homme déploie son agir sous la motion d'un absolu, et plus il prend conscience d'une déficience dont les contours sont dessinés par cela même qui est le plus positif et le plus réel dans ses actes. Déficience qui est aussi un appel :

Cherchant avec plus qu'il n'y a en lui et dans les choses plus qu'il n'y a en elles ; aimant avec plus que son âme et dans les autres plus qu'ils ne sont en eux-mêmes, c'est un vide qu'il recueille au terme de ses efforts. *Non pas un vide comme un néant, mais comme une place pour la présence reconnue et aimée d'un Infini,* d'une perfection qui apporterait à tout ce savoir lourd d'inquiétude et de vanité, à tout cet amour déçu et impuissant, son sens, son idéal et sa force (p. 203).

Finalement, l'inquiétude humaine doit conduire à une option implacable : pour Dieu ou contre lui ! Opter pour Dieu est chose humainement difficile : une telle option se fait contre les séductions de la vie et pour le renoncement à soi. Mais, du moins, l'inquiétude est vaincue : ayant renoncé à tout pour accueillir Dieu, tout nous est finalement remis ; la vie n'est pas perdue, elle est sauvée ; elle ne peut être désespérée, comme chez les existentialistes athées, elle est, au contraire, riche de la découverte d'un amour inépuisable, elle est source de réconfort et de paix. L'inquiétude est ainsi comme une porte entr'ouverte sur le surnaturel : il n'y a pas confusion entre nature et surnature, entre raison et foi ; mais, au niveau de la nature, l'inquiétude s'achève par l'espérance.

Le volume se termine par une utile bibliographie complétant chacun des sept chapitres.

* *

13. — « Philosophie de l'esprit ». Martial GUÉROULT, professeur au Collège de France. — **Descartes, selon l'ordre des raisons. I. L'Ame et Dieu.** In-8 de 390 p., 930 fr. — Paris, Aubier, 1953.

L'étude de M. G. ne fait pas double emploi avec les nombreux et remarquables travaux déjà parus sur le grand philosophe français. Il ne s'agit pas d'une étude *critique* de la pensée cartésienne, mais d'une *analyse* objective *des structures* de cette pensée. Etude sur les *Méditations* qui contiennent tout l'essentiel de la métaphysique cartésienne. L'A. s'efface devant Descartes ; il lui restitue l' « ordre des raisons » présidant au développement de sa philosophie.

Il est matériellement impossible de résumer ici ce livre bourré de textes, de références, de remarques pertinentes, de discussions serrées et de solutions souvent judicieuses. G. semble s'être assimilé Descartes au point d'identifier sa pensée avec la sienne et, pour un peu, on serait tenté de partager une conviction qui semble reposer sur des bases solides.

Ce premier volume (car un tome II est prévu) a pour sous-titre *L'Ame et Dieu* : la structure fondamentale de l'édifice cartésien, en effet, va de l'une à l'autre. « L'apparition des questions métaphysiques est conditionnée chez Descartes par le souci de fonder d'une manière inébranlable la certitude en poussant l'investigation jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire en soumettant à l'épreuve la certitude même des mathématiques, d'où sortait la méthode universelle » (p. 32). De là, pour lui, on le sait, la nécessité du doute préalable, doute méthodique, universel, radical, mais provisoire.

L'hypothèse du « Malin Génie » éliminée, le *Cogito, ergo sum* me permet d'arriver à la connaissance de mon existence et de ma nature (ch. 3) ; il marque également la priorité de la connaissance de l'âme sur celle du corps (ch. 4). De ces vérités, connues comme telles, grâce à leur évidence, l'esprit humain peut s'élever jusqu'à Dieu. Les ch. 5 et 6 exposent, en partant du *Cogito*, les deux preuves cartésiennes de l'existence de Dieu *par les effets*, c'est-à-dire en partant de l'idée d'*infini* dont je ne saurais être moi-même la cause et de l'idée de *parfait*, qui requiert une cause étrangère à moi-même. Ces deux longs chapitres (p. 154-285) constituent de la pensée cartésienne une analyse remarquable qui laisse loin derrière elle tout ce qu'on a pu écrire sur le sujet. Ici s'intercale le problème du vrai et du faux (ch. 7), dans lequel une interférence de la psychologie, de la métaphysique et de la théodicée a paru nécessaire à Descartes pour résoudre les divers problèmes soulevés par la vérité et l'erreur. L'A. parvient ainsi au dernier chapitre (8) de son étude : la connaissance des essences (corps et Dieu). C'est par la distinction entre les essences et les idées des essences que Descartes entend démontrer que la connaissance de l'essence divine inclut son existence : justification de la preuve ontologique, troisième preuve cartésienne de l'existence de Dieu.

Il faut espérer que le second volume contiendra les *index* nécessaires permettant de retrouver facilement les moindres points de doctrine touchés dans cette étude, si riche de renseignements et de références.

* *

14. — Armand Cuvillier. — **Précis de philosophie.** *Classe de philosophie* (t. II). — In-16 de 552 p., 700 fr. — Paris, Armand Colin, 1953.

En 1952 (p. 438) nous avons analysé le *Précis de philosophie* du même auteur, pour la classe de sciences expérimentales. Très ressemblant à son aîné, le nouveau manuel est destiné à la classe de philosophie proprement dite. Le t. I (*Psychologie*) n'est pas encore paru. Ce t. II est une refonte du même tome de l'ancien manuel ; il contient la *Logique*, la *Philosophie des sciences*, la *Morale* et la *Philosophie générale* (fondement de la connaissance, fondement de l'action, la liberté, l'Etre, l'être et la pensée, la matière, la vie et l'esprit, Dieu).

Est-il besoin de dire que ce volume s'inspire, comme le précédent, d'une pensée nettement spiritualiste ? Pleinement respectueux de la doctrine et de la morale catholique, il sait néanmoins garder la juste liberté qui sied à la philosophie, science rationnelle. C'est un manuel de préparation au baccalauréat : il se doit donc d'accueillir, sur le terrain de l'histoire, quitte à les discuter, les solutions proposées par des auteurs incroyants.

Nous pourrions reprendre les mêmes remarques, louanges et réserves, faites l'an dernier. Mais disons aujourd'hui que ce manuel se recommande par sa clarté, par une typographie parfaite qui retient l'attention, par ses nombreuses gravures dont beaucoup sont utiles à une meilleure intelligence du texte. Les sujets de travaux, très variés, qu'on trouve à la fin de chaque chapitre, lui ajoutent une valeur pratique qui sera appréciée de tous.

* *

15. — « Problèmes et doctrines ». Michele-Frederico Sciacca. — **La philosophie italienne contemporaine.** Préface de R. Jolivet. In-8 de 296 p., 1500 fr. — Lyon, Vitte, 1953.

La pensée philosophique de M. Sciacca est bien connue (voir *Ami*, 1952, p. 30-32). Ici, il s'agit d'un exposé du mouvement philosophique en Italie pendant la première moitié du xx^e^ siècle. Exposé objectif, dans lequel S. se sert fréquemment des termes mêmes employés par les auteurs dont il traite ; mais exposé dans lequel, cependant, il ne laisse pas de faire intervenir son point de vue personnel. C'est d'ailleurs beaucoup plus et beaucoup mieux qu'un exposé systématique ; l'A. — et M. Jolivet n'a pas manqué de le souligner dans la préface — nous livre ici une expérience. Il a vécu personnellement les mouvements de pensée dont il retrace l'histoire ; son petit livre *Il mio itinerario a Cristo* « décrit les chemins qu'il a suivis à travers les écoles italiennes de philosophie et les débats auxquels il a été mêlé, avec l'ardeur d'une pensée exigeante et d'une âme soucieuse par-dessus tout de vie spirituelle et morale ». La part importante prise par lui dans tous les débats actuels de la philosophie italienne, l'avait amené à connaître personnellement la plupart des penseurs dont son livre fait état ; aussi a-t-on l'impression, en parcourant ces pages vivantes, que les auteurs mis en scène par S. sont vraiment devant lui, argumentant avec la chaleur, l'amitié et la générosité verbale du tempérament italien.

Notre auteur s'est limité à la philosophie entendue au sens le plus strict, écartant toute référence à la pédagogie, à la philosophie du droit, à la psychologie expérimentale et « à la littérature pseudo-philosophique qui sévit aujourd'hui, en Italie comme ailleurs ».

Une introduction (p. 13-33) est consacrée à dessiner la problématique essentielle de la philosophie italienne d'aujourd'hui : en face d'une crise — intellectuelle, politique, économique — qui se répercute jusque dans le domaine philosophique, crise essentiellement antichrétienne, tout un secteur de la philosophie italienne contemporaine s'est donné la noble mission, par le moyen d'une conception chrétienne rénovée de la vie, de récupérer l'homme et l'humain et avec eux la valeur de la réalité spirituelle. Et c'est là, disons-le par anticipation, le sujet du dernier chapitre de l'ouvrage, conclusion vers laquelle s'oriente la marche des idées.

La première partie relève les étapes de la philosophie italienne de 1900 à 1930. Et même, dans cette période, il conviendrait de distinguer les années qui ont précédé la première guerre mondiale et celles qui l'ont suivie. Avant 1914, on voit s'accentuer à la fois la dissolution du positivisme et le progrès de l'idéalisme de Croce. Le pragmatisme et le modernisme naissent et meurent. Le positivisme et le néo-criticisme, d'une part, sous des formes différentes de celles de leurs origines, l'idéalisme critique et le néo-thomisme, d'autre part, sont contemporains et adversaires de l'idéalisme transcendantal. La période d'après guerre est marquée, d'abord, par l'importance que prend l'idéalisme de Gentile, qui attire de nombreux penseurs déçus de l'historicisme de Croce ; puis, par le développement des quatre autres courants qui continuent de polémiquer avec l'idéalisme absolu et par la lente mais irrémédiable dissolution de celui-ci, dissolution déterminée par la naissance des problèmes nouveaux posés par le conflit mondial et par l'impuissance de l'idéalisme devant des exigences qu'il ne pouvait satisfaire ou qu'il affectait d'ignorer.

La seconde partie (de 1930 à 1950) est plus vivante, en raison de la part constructive qu'y a prise l'auteur. La philosophie, en Italie comme ailleurs, s'est profondément transformée. Le positivisme s'est épuisé et a perdu toute autonomie propre. L'actualisme de Gentile n'est plus aujourd'hui un courant particulier et déterminé de la pensée italienne : la problématique et l'ambiance intellectuelle sont profondément différentes, encore que Gentile survive un peu en chacun de ses disciples ou adversaires, tant son emprise a été forte sur la génération présente.

L'évolution de l'actualisme s'est faite, nous dit l'A., en trois directions principales :

a) défense, dans son intégrité, de la portée spéculative de l'acte sous sa double signification, gnoséologique (kantienne), comme aperception transcendantale et métaphysique (hégélienne), comme unité du réel, identifiée, au sens immanentiste avec Dieu ;

b) élaboration des éléments transcendantaux que l'actualisme ne réussit pas à résoudre dans l'immanence de l'acte de penser ; jusqu'au point de considérer l'immanence comme un moment transitoire et de transformer l'actualisme lui-même en un idéalisme « transcendantiste » ou objectif nettement théiste, au sens chrétien et catholique du mot. Cette direction doctrinale récupère l'élan religieux et le sens métaphysique de la pensée de Gentile contre Gentile lui-même. C'est ainsi que des hommes de formation et d'âges différents, mais qui

avaient vécu dans l'atmosphère de l'actualisme et des problèmes qu'il soulevait, se sont unis pour tenter de rénover le théisme catholique et se sont trouvés dans l'autre camp, où déjà militaient les néo-scolastiques, mais sans qu'on pût les confondre avec eux ;

c) élaboration de l'acte dans sa pure signification gnoséologique et empirique, avec exclusion de son sens métaphysique.

La première orientation est demeurée sans développement ultérieur. Plus que tout autre, Vito Fazio Allmayer est resté fidèle à Gentile. La troisième direction est en réalité une véritable dissolution de l'actualisme gentilien, qui « se trouve rejeté vers des positions empiristes, pragmatistes, sceptiques, irrationalistes, etc., telles que le néo-illuminisme de Saitta, le moralisme de Calogero, le problématicisme de U. Spirito » (p. 166). On se rapproche ainsi de l'historicisme empirique et anti-métaphysique de Croce, et l'on se rencontre avec certaines exigences de l'existentialisme sans cependant adopter le ton pessimiste et désespéré de certains doctrinaires existentialistes.

Le volume se clôt par un aperçu des développements de la philosophie néo-scolastique et par des considérations, pleines d'optimisme, sur le spiritualisme chrétien et son avenir. Le spiritualisme chrétien est la troisième orientation indiquée tout à l'heure : ce spiritualisme chrétien, c'est avant tout et tous M. Sciacca lui-même. Aussi ne pouvons-nous mieux conclure qu'en reproduisant l'idée qu'en donne l'A.

Ce courant doctrinal s'est désigné comme un spiritualisme, parce que la notion « d'esprit » le caractérise essentiellement, de même qu'il caractérise l'actualisme de Gentile, d'où viennent presque tous ses représentants. Mais ce concept, si on le prend dans sa plénitude et sa totalité, implique la critique de l'actualisme et de tout idéalisme immanentiste (et de tout idéalisme comme tel), en tant que l'activité spirituelle est formée d'éléments qui révèlent son dynamisme, un dynamisme culminant dans l'affirmation de la transcendance propre au théisme et au théisme chrétien. C'est pourquoi le spiritualisme chrétien est encore un idéalisme, mais non pas un subjectivisme, un idéalisme réaliste et objectif, d'inspiration platonicienne et augustinienne ; il veut être surtout une conception intégrale de la philosophie et de la vie, et avoir du monde humain une intelligibilité totale et absolue. Par suite, il s'oppose à toute forme de positivisme, parce qu'il croit que c'est l'esprit qui est premier dans son actualité toujours actuelle et non le fait, car celui-ci, comme fait d'expérience, présuppose l'esprit ; il s'oppose également à toute contamination philosophique et scientifique et, par suite, à toutes les formes du néo-positivisme, qu'il considère comme autant de négations de la philosophie et de manifestations de la barbarie philosophique, de naïveté, de décadence ou d'insensibilité aux valeurs spirituelles ; il s'oppose encore à toutes les positions anti-métaphysiques, qu'il rend responsables de la crise de la philosophie, de la disparition des valeurs, de l'avilissement de l'homme au niveau des choses, conduisant à ruiner une civilisation supérieure au profit d'une civilisation inférieure, matérialiste, chosiste, « scientifique », impersonnelle, attirée seulement par les choses et par suite tyrannique et aspirituelle...

Mais le spiritualisme chrétien veut être également un mouvement constructif, plongeant ses racines dans une philosophie qui va de S. Augustin à Rosmini.

Il apparaît comme un humanisme intégral et authentique, comme une philosophie de l'expérience totale ; mais il trouve en Dieu le fondement de l'homme et de l'expérience globale, et c'est précisément parce qu'il est théocentrique qu'il est un humanisme intégral... Le spiritualisme chrétien est... un approfondissement critique des exigences fondamentales de la pensée moderne et contemporaine, une critique poussée jusqu'à ses dernières possibilités et visant à mettre en lumière l'authenticité de la pensée et la destinée suprême de l'homme...

Il est convaincu qu'il s'agit de retrouver la structure même du penser humain, la validité de la raison, la suprématie de l'esprit, le métier même de la philosophie... Philosopher, c'est penser, et la pensée est un acte spirituel, elle est l'essence de l'esprit : penser c'est penser dans la vérité, c'est-à-dire penser et vivre dans l'être...

Le spiritualisme chrétien ne se contente pas de « décrire » l'existence ; il veut fonder une ontologie ; il ne se borne pas aux descriptions phénoménologiques ni aux analyses psychologiques, mais il veut faire de la métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie...

Sous ces formules qui peut-être manquent un peu de précision, on devine, on constate la foi du philosophe qui a fait son option : pas d'humanisme qui ne serait qu'humain, mais un humanisme chrétien, seul capable de permettre à l'homme de se réaliser dans la plénitude de son sens.

* *

16. — *Quelques études particulières.*

Dans le *Giornale di Metafisica*, dont M. Sciacca est le Directeur, le R. P. Romeyer étudie le problème des « **Autres** » **chez Blondel, Sartre et Camus**. L'opposition est manifeste entre Blondel et Sartre : « Blondel reconnaît dans la conscience psychologique une *prospection-réflexion* et une *réflexion-rétrospective*, c'est-à-dire une connaissance de soi, implicite ou explicite, accompagnant la connaissance des choses et d'autrui. Pour Sartre, au contraire, « le pour-soi » est « négation radicale de l'en-soi ». En second lieu, alors que Blondel découvre, dans l'action humaine et pour chacun, le besoin essentiel des autres visés et voulus dans leur être propre, Sartre ne veut voir dans autrui que ce regard dominateur contre lequel doit constamment se défendre, en le prévenant ou en le neutralisant, quiconque veut garder sa liberté d'asservir pour n'être pas lui-même asservi. Là où Blondel découvre sympathie des consciences, réciprocité bienveillante et bienfaisante, Sartre cherche et croit avoir trouvé le conflit nécessaire » (1953, p. 195).

« A l'encontre de la théorie sartrienne des « Autres », l'altruisme de Camus est empreint du sentiment (de la Fraternité humaine), qui ne demeure pas pur idéal, mais stimule à lutter contre les causes irresponsables ou les agents responsables de nos souffrances... Tel qu'il est, du fait des méchants et du destin absurde, notre univers humain a besoin de cet amour combatif, de cette fécondité pacifiante, de cette mesure sans cesse reconquise qui aideront chacun à se faire une âme capable de surmonter les souffrances et la mort » (p. 205).

* *

Dans son n° 4 de 1952, paru seulement en 1953, *Les Etudes Philosophiques* (P.U.F.) consacrent à la mémoire de **Blondel** un certain nombre de témoignages intéressants et parfois émouvants.

La philosophie blondélienne est appelée par M. Aimé Forest « une philosophie orante ». M. Jolivet l'étudie comme philosophie « existentielle » (et non existentialiste), en tant qu'elle se propose de centrer la réflexion et la recherche sur l'existence concrète, pour en découvrir, par l'analyse des conduites réelles de l'homme, à la fois la structure profonde et la finalité essentielle.

Ces deux premières études préludent à des notes moins importantes, mais tout aussi enthousiastes du

ître disparu. Citons au hasard : *Blondel et la philosophie contemporaine* (B. Delfgaauw) ; *Pensée existentielle et dialectique de l'Action* (A. Cartier) ; *Blondel et Bergson* (P. Lachièze-Rey) ; *La philosophie de l'action et les philosophies des personnes* (M. Nédoncelle), *Blondel et la méthode réflexive* (H. Duméry) ; *L'action religieuse et sa déviation superstitieuse* (B. Romeyer). En bref, tout le fascicule est consacré aux « Journées blondéliennes » du 12 décembre 1952.

* *

Dans la *Revue thomiste* (1953, n. 1), J. ECOLE apporte des précisions encourageantes sur **le Problème du mal chez L. Lavelle :** « Bien et mal résultent du choix que nous faisons et de l'acte par lequel nous les réalisons. Aussi pouvons-nous dire que nous faisons librement notre bonheur ou notre malheur, suivant le sens de notre option. Il ne s'agit donc pas de verser dans un optimisme béat, fermé à la dure réalité du mal et aux difficultés de l'existence, rêvant d'un bien et d'un bonheur qui nous seraient donnés tout faits, mais d'affirmer qu'il dépend de nous que notre vie soit bonne ou mauvaise et que nous sommes par conséquent les auteurs de notre bonheur ou de notre malheur » (p. 128).

* *

Le cahier VIII des *Etudes et Recherches* d'Ottawa nous a apporté trois études philosophiques. Le P. L.-M. RÉGIS, O. P., s'attache « **aux origines psychologiques de la philosophie** » et il y trouve l'étonnement et le doute.

« Sous la diversité des formules, la multiplicité des aspects et la pression des besoins, le problème philosophique est d'abord et avant tout un *problème :* 1° il naît d'une opposition vécue d'évidences, opposition qui engendre l'étonnement ou la crainte de l'ignorance ; 2° cette crainte de l'ignorance est principe de recherche ou fuite de l'ignorance ; 3° cette fuite de l'ignorance n'est que l'aspect négatif de la poursuite de la vérité pour laquelle l'homme est fait, et qu'il est incapable de ne pas désirer aimer. L'étonnement ou la naissance d'un problème peut se résumer dans la formule suivante : *La crainte de l'ignorance est le commencement de la sagesse* ».

Etudiant *la conscience de soi*, le P. Benoît PRUCHE, O. P., rappelle que l'évidence originelle du « je pense » n'est pas la première. Avant cette évidence et pour la rendre possible, il y a l'évidence spontanée de l'être comme « existant »... L'objet de cette évidence fait aussi l'objet d'une expérience inexprimable et toute première...

Enfin, dans une note concernant *le problème de la philosophie de la nature*, le P. Louis LACHANCE, O. P. a mis en relief les harmonies profondes que renferme l'économie interne de la loi naturelle. « Bien propre et bien commun y sont sauvegardés et disposés suivant les exigences d'une magnifique hiérarchie. Les droits de Dieu, ceux de la société civile, ceux de la famille et ceux des individus y apparaissent tout aussi nécessaires les uns que les autres, encore que leur dignité aille en se dégradant. Ils se font équilibre sans cependant s'opposer absolument. Ils sont réduits à l'unité par la loi savante de la subordination, par leur commune convergence vers ce sommet que représentent le bien commun humain et l'âme de ce bien, à savoir Dieu. »

* *

Nous terminerons ces notes en signalant une plaquette du P. Julien-Eymard d'Angers, capucin, sur J.-P. Camus, qui fut, on le sait, évêque de Belley et grand ami de S. François de Sales. L'auteur y montre comment l'évêque de Belley évolua « *du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien* ». C'est la lecture des Pères de l'Eglise qui expliquent le changement...

La plaquette n'a pas de nom d'éditeur ; mais l'auteur habite Rome, 159, via Sicilia.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

SUR LE SACRE

Q. — Que penser des indications contenues dans la revue : *Miroir de l'Histoire* (juin 1953), où il est dit que le sacre des rois « *imprimait un caractère comme les sacrements* », et encore que le roi de France « *recevait tous les premiers ordres de l'Eglise, sauf la prêtrise...* », en vertu de l'onction du sacre.

R. — Ces affirmations contiennent des confusions qu'il faut dissiper. Nous le ferons : 1° en démontrant que le sacre *n'était pas* et ne fut jamais *un sacrement ;* — 2° in indiquant ce qu'il était : une *consécration* ou *bénédiction* à caractère plus solennel, c'est-à-dire en somme un *sacramental ;* — 3° en rappelant les *éléments* du sacre ; — 4° sa *forme ;* — 5° ses *effets.* — *Conclusion : le sacre de Napoléon.*

I. — *Le sacre n'était pas un sacrement.*

Ce n'est qu'au XIIe siècle que le mot *sacrement* a pris son sens précis, scientifique et théologique. Le mot *sacramentum*, qui correspond au mot grec μυστήριον, avait d'abord, chez les auteurs profanes, le sens de *dépôt* d'argent remis au trésor public et consacré à la divinité, pour la partie perdante dans un procès, puis celui de *serment militaire.* Ce fut Tertullien qui l'appliqua le premier au Baptême, à la Confirmation, à l'Eucharistie. Il fut imité par saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, mais le mot gardait encore un sens assez indéterminé, celui de « signe sacré » en général. Il s'applique, donc chez les anciens, aussi bien à ce que nous appelons *sacrifice* qu'aux *sacrements* ou *sacramentaux.*

Quand le *Miroir de l'Histoire* cite saint Augustin au sujet de l'onction du sacre, il en tire donc une conclusion excessive :

— « L'onction des rois, écrit saint Augustin, a commencé par l'ordre de Dieu à Saül. Elle a continué en David et Salomon, et les Rois de Juda et d'Israël ont tous été sacrés à leur exemple. » *Cet acte saint et mystérieux, d'institution divine, imprime caractère comme les sacrements* »[1].

S. Augustin prend le mot « sacrement » dans le sens de chose *mystérieuse* et *sainte.* Mais il ne fait pas ici la différence entre la valeur des choses de ce genre, que fera la théologie postérieure. Ce n'est qu'au XIIe siècle et dans la seconde moitié de ce siècle, que la notion théologique de sacrement a été pleinement élucidée, si bien que le nombre de *sept* a pu être établi d'une manière définitive.

Pendant des siècles, les fidèles avaient vécu leur liturgie sans se demander le nombre des *sacrements, producteurs de la grâce* et vraiment *institués par Jésus-Christ*, et sans essayer de distinguer ces *sacrements* des rites plus ou moins analogues qui se pratiquaient dans l'Eglise. L'instruction des catéchumènes avait fait grouper ensemble les rites de l'initiation, et l'on parlait ainsi surtout de *trois*

[1] C'est nous qui soulignons.

sacrements : Baptême, Confirmation, Eucharistie. Les premières listes furent établies sur cette base de *trois*, ainsi dans Isidore de Séville. En Orient, au contraire, le mystérieux écrivain que nous appelons Denys le Mystique, ou le Pseudo-Denys, parlait de *six* sacrements, car il ajoutait aux *trois*, l'Ordination, la Profession monastique, les Funérailles. Plus tard, en Occident, des écrivains tels que saint Pierre Damien († 1072) et saint Bernard († 1153), hésitent entre neuf et douze sacrements C'est qu'ils veulent faire entrer dans leurs listes des rites très solennels, tels que la Dédicace d'une église, la Consécration d'une vierge (ou religieuse), le Sacre des rois, etc.

Ces incertitudes s'expliquent par le flottement qui subsistait autour de la notion de *sacrement* de la Loi nouvelle. Ce fut *l'école d'Abélard* qui commença à tirer la chose au clair. Elle distingua entre *sacrements majeurs* et *sacrements mineurs*. Mais elle comprit fort bien que, pour la distinction entre les uns et les autres, il fallait recourir non à la pompe extérieure, à la solennité du rite, mais à son *efficacité pour le salut*, c'est-à-dire à *l'institution du Christ* pour l'application de la Rédemption opérée en son sang. Déjà Roland Bandinelli, — futur pape Alexandre III, — énumère les sept sacrements dans l'ordre où nous les énumérons aujourd'hui.

Ce fut Pierre Lombard, dans son *Livre des Sentences*, qui érigea cette distinction entre les rites de l'Eglise en doctrine théologique. Lorsque l'analyse scientifique eut établi avec rigueur les caractères essentiels de tout sacrement : *institution par Jésus-Christ ; signe sensible ; producteur de la grâce ;* le nombre de *sept sacrements* s'imposa de lui-même et sans hésitation. La doctrine a été définie de la manière la plus claire par le concile de Trente (Sess. VII, 3 mars 1547).

Le canon 1 est ainsi conçu :

— « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas tous été institués par Jésus-Christ, Notre-Seigneur, ou qu'ils sont plus ou moins de sept, savoir..., ou que l'un de ces sept sacrements n'est pas vraiment et à proprement parler un sacrement, qu'il soit anathème »[2].

Le sacre des rois n'étant pas dans cette liste, il est impossible d'en faire un sacrement. On oserait même dire que l'affirmation selon laquelle ce serait un sacrement frise l'hérésie, si elle n'y tombe tout à fait. En dehors des *sept*, il n'y en a pas d'autres. Cela est de foi.

On peut en dire autant du *caractère*. Car dans la même session, au canon 9, il est dit :

— « Si quelqu'un dit qu'en trois sacrements, savoir le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, il n'est pas imprimé un caractère dans l'âme, c'est-à-dire un certain signe indélébile en vertu duquel, ils ne peuvent pas être réitérés, qu'il soit anathème ! »

Comme on le voit, la condition indispensable pour qu'un rite imprime un caractère, est 1° que ce soit un sacrement véritable, ce qui n'est pas le cas du sacre des rois, et 2° qu'il ne puisse pas être réitéré, ce qui n'est pas non plus le cas du sacre des rois, car il y a au moins un exemple célèbre de réitération du sacre : celui de Pépin le Bref, sacré par saint Boniface en novembre 751 qui fut sacré de nouveau, par le pape Etienne en juillet 754.

Il est donc certain que le sacre royal n'est pas et ne peut pas être un sacrement[3].

II. — *Le Sacre des Rois est un sacramental*

Le sacre n'étant pas un sacrement, ne peut être qu'un *sacramental*. Nous appelons de ce nom, « des *actions* ou des *choses*, dont l'Eglise, à l'imitation de ses sacrements, se sert pour produire, en vertu de sa puissance impétratoire, des effets surtout d'ordre spirituel. » (*Code*, canon 1144).

Tandis qu'au XIIe s., on réservait aux sacrements les noms de *sacramenta salutis* (Hugues de S. Victor), ou *necessitatis* (Albert de Liège), ou *majora* (Abélard), les sacramentaux étaient appelés de noms divers, selon leur très grande variété : *sacramenta ministratoria, veneratoria, præparatoria ;* ou encore *sacramenta minora*, et enfin *sacramenta dignitatis*. C'est dans cette dernière catégorie qu'il faut ranger le sacre des rois, ainsi que d'autres *bénédictions* ou *consécrations :* vg. la bénédiction d'un abbé ou d'une abbesse, la consécration d'une vierge ou religieuse.

Nous employons ici presque indifféremment les deux termes de *bénédiction* et de *consécration*. Il y a cependant une nuance appréciable entre les deux expressions. Cela est visible notamment dans le rite qui voue une église au culte divin. La plupart de nos églises n'ont reçu qu'une *bénédiction* bénédiction qui peut être accomplie par un simple prêtre. Mais les églises les plus insignes, déjà bénites, peuvent recevoir une nouvelle bénédiction plus solennelle, que l'on appelle *consécration*. Il y a une telle différence entre les deux que seules les églises consacrées célèbrent chaque année l'anniversaire de leur *dédicace*.

Mais quelle différence peut-il y avoir quant aux fruits spirituels entre un objet simplement bénit et un objet consacré ? Tout dépend ici de l'intention de l'Eglise, dont la *puissance impétratoire* donne seule à ces objets leur dignité et leur valeur.

Cela nous conduit au cœur de notre sujet.

Un sacrement tire sa vertu non de l'Eglise, mais directement du Christ qui l'institua, et dont il est une *action* personnelle, comme le sacrifice de la messe, dans laquelle le prêtre n'agit qu'au nom et par le pouvoir du Christ. C'est l'efficacité *ex opere operato*. Nullement de la *magie* comme le reconnaissait récemment un orateur protestant, dans une réunion dite œcuménique, mais bel et bien une opération de salut accomplie par le Christ lui-même.

Dans les sacramentaux, qui sont d'institution purement ecclésiastique, l'efficacité spirituelle provient de la *puissance impétratoire* de l'Eglise. Ils ont donc une valeur analogue à celle de l'invocation du Christ, à celle des œuvres de miséricorde

[2] Nous omettons l'énumération des sacrements.

[3] En m'excusant de ce qu'il y a d'élémentaire dans l'exposé qui précède, je renvoie pour plus de détails sur l'origine du septénaire sacramentel, aux ouvrages spéciaux et notamment aux articles très complets de notre rédacteur théologique M. Michel, dans le *Dictionnaire de Théol. cath.*, aux mots « *Sacrement* » et « *Sacramentaux* », ou encore à ceux de Mgr Piolanti, au mot « *Sacramenti* », et de Mgr Gaboardi, au mot « *Sacramentali* », dans l'*Enciclopedia cattolica*.

plies au nom du Christ. Toutes les actions partie du culte public sont des sacramen-. Mais l'efficacité des sacramentaux est en dé-nce directe des dispositions dans lesquelles on . Ils agissent *ex opere operantis ministri vel ti*. Il n'y a pas d'efficacité *ex opere operato*, e dans les sacrements.

il nécessaire de donner une idée des sacra-ux les plus usités : le pain bénit, l'eau bé-l'huile consacrée au Jeudi saint, toutes les s liturgiques, la récitation du *Confiteor*, les lictions ou consécrations accordées aux choses x personnes, etc.

uellement, les théologiens distinguent, confor-nt au droit canonique, les sacramentaux en grandes familles : les *choses*, et les *actions*. choses, à leur tour, sont distinguées en *bé-consacrées* et *exorcisées*, et les actions en *lictions*, *consécrations* et *exorcismes*.

Pontifical contient actuellement des cérémo-qui n'ont plus qu'une valeur *historique*, parce les ne sont plus en usage, et il cite dans le re : *le couronnement d'un roi ou d'une reine*, *bénédiction d'un soldat*, ou encore *l'imposi-de la croix*, pour une expédition en Terre e, contre les infidèles. L'exemple récent du nnement de la reine Elisabeth II prouve ce-nt, bien que ce couronnement ait eu lieu dans branche de l'Eglise malheureusement séparée Eglise catholique romaine, que le sacre royal partient pas seulement à l'histoire.

III. — *Eléments du sacre*

rès ces rapides préambules de caractère théo-e et théologique, il nous faut aborder l'histoire acre et analyser les éléments religieux et poli-s qui le composaient à travers les siècles.

a beaucoup écrit, depuis une trentaine d'an-sur le sacre et ses origines. C'est M. David, esseur à la Faculté de droit de Strasbourg, qui ait l'observation, dans la *Revue du Moyen Age* , de janvier-mars 1950 [4]. Dans beaucoup d'ou-ges [5] on a recherché les origines du sacre. On ouvé sans peine les antécédents bibliques ; les nules du sacre, dans tous les pays, abondent en iniscences de l'A. T. Marc Bloch a fait remar-r combien les théologiens en Gaule, au VIII[e] le, étaient préparés à accepter la résurrection ne pratique juive, car ils étaient tout imprégnés l'Ancien Testament. Toute l'œuvre d'Hincmar Reims, au IX[e] siècle, est remplie d'allusions à la Bible. La comparaison avec David et Salomon se retrouve dans tous les rites de couronnement, en usage en Europe médiévale.

Les spécialistes discutent pour savoir d'où vint, en France, le rite du sacre. Pour la date, les faits sont connus : Pépin le Bref avait envoyé au pape Zacharie deux prélats avec la fameuse question : « Est-il bon qu'il y ait en France un roi qui n'exerce pas la puissance royale ? » Le pape répondit qu'il valait mieux appeler roi celui qui en avait le pouvoir effectif. Pépin attendit jusqu'au mois de novembre 751, pour convoquer à Soissons l'assemblée des Francs qui devait l'élire roi à la place de l'insignifiant Childéric III, le dernier des Mérovingiens, qui retourna à son monastère de Sithiu (St-Bertin).

Les *Annales du royaume des Francs* disent que « par l'élection de tous les Francs, la consécration des évêques et la soumission des grands, il (Pépin) fut placé sur le trône ainsi que sa femme Bertrade.» C'est donc en novembre 751 qu'il faut placer le *premier sacre* de roi, en France. Il semble que S. Boniface qui accomplit le rite du sacre, agissait au nom du pape, dont la réponse avait provoqué le dénouement que l'on vient de rappeler, c'est-à-dire la fin de la dynastie des mérovingiens et le commencement de celle des caroligiens.

Mais où donc S. Boniface prit-il les cérémonies de ce premier sacre ? Il est clair qu'il ne pouvait les emprunter à l'A. T., puisque la Bible ne fournissait à ce sujet aucune lumière, aucune formule. Est-ce par Rome qu'il pût subir indirectement une influence wisigothique, ou, étant d'origine anglo-saxonne, suivit-il les exemples en usage dans son pays ? Mais, d'une part, la chute de la dynastie espagnole sous les coups des Arabes, n'était guère un encouragement à lui emprunter une formule de sacre et, d'autre part part, les usages anglo-saxons n'étaient pas très sûrement un véritable sacre.

De toute manière, il est difficile de supposer que S. Boniface, si profondément romain, ait agi sans les indications venues de Rome, probablement par les prélats qui étaient aller consulter le pape, à savoir Burchard, évêque de Würzbourg, et Fulrad, abbé de Saint-Denis.

IV. — *Forme du sacre*

Nous connaissons mal les rites primitifs du sacre, en France. Ce qui est sûr, c'est qu'il se produisit une évolution dans la liturgie en ce domaine. M. David a fort bien montré pourquoi et comment les évêques ont agi pour y opérer ce qu'il appelle l « incorporation progressive d'une promesse ». Le sacre n'a pas tout de suite comporté un engagement du roi.

— « Il faut même attendre très précisément, écrit M. David, le sacre de Charles le Chauve, en 869, pour voir paraître un acte de cette nature. Auparavant, les monarques prennent bien déjà des engagements, mais pas vraiment dans le cadre du cérémonial du sacre. »

Malgré tout, une fois mis au net et devenu en quelque sorte traditionnel et irréformable, le rite du sacre comporta trois parties essentielles, qu'il serait aisé de retrouver dans la cérémonie du couronnement d'Elisabeth II : 1° la *proclamation du roi* — ou de la reine — proclamation censée faite par les trois ordres de la nation, noblesse, clergé et tiers-état. C'est dans cette proclamation, appelés

Chargé ici de la *Causerie* mensuelle sur les Revues, oue avoir été alors très tenté par les articles si docu-ltés de M. David, sur le sacre, mais l'abondance des ières m'empêcha de m'y arrêter. Le but de M. David, surplus, était moins de décrire le sacre lui-même que montrer que les évêques y avaient introduit un *ser-t* du roi à l'Eglise, en sorte que la cérémonie du re avait pris de bonne heure le caractèee d'une *limi-on juridique de la souveraineté royale*.

Parmi les ouvrages sur le sacre, M. David cite : Péré, *Le sacre et le couronnement des rois de France, s leurs rapports avec lois fondamentales*, Bagnères de orre, 1921 ; M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Stras-rg, 1924, étude sur les pouvoirs surnaturels attribués rois après le sacre en France et Angleterre ; sur-t Schramm, plusieurs ouvrages sur le sacre impérial le sacre en Angleterre ; J. de Pange, *Le roi très rétien. Essai sur la nature du pouvoir royal en France*, se de lettres, Paris, 1949.

rituellement *electio*, que le roi devait jurer de conserver les droits de l'Eglise et de rendre justice à chacun.

2° La *consécration* proprement dite, consistant dans une *onction* — *Unctio* — faite au moyen d'une toute petite parcelle de l'huile de la *Sainte Ampoule*, grosse comme un grain de blé, au plus [6].

3° Enfin le sacre comportait le *couronnement*, à la suite duquel les seigneurs présents venaient faire hommage et jurer fidélité au roi.

V. — *Les effets du sacré*

A l'origine, le sacre eut les effets politiques les plus importants. Il donna à la dynastie carolingienne un lustre que la dynastie mérovingienne n'avait jamais eu. La consécration et le couronnement achevaient et confirmaient l'élection. Le changement de dynastie, avec Pépin le Bref, se trouva de la sorte auréolé d'une sorte de lumière religieuse et divine. Le sacre des rois en vint à constituer le fondement de ce qu'on a pu appeler la religion monarchique, en France. Il fut le signe visible de l'origine divine du pouvoir royal et du caractère presque surhumain de la personne du roi. C'est pour cette raison que ceux qui ont écrit sur le sacre parlent volontiers de l'*impression d'un caractère*. Mais cela ne doit pas être pris au sens rigoureux du *caractère sacramentel*, qui n'existe que dans les trois cas du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre, et en vertu duquel ces sacrements ne peuvent pas être réitérés. Il s'agit d'un *caractère moral*, dans le sacre, et nullement d'un caractère au sens de la théologie sacramentelle. On pourrait dire de même que de l'eau bénite n'est plus de l'eau commune, et qu'elle a reçu un « caractère ».

Il va sans dire que le « caractère » attaché au roi par le sacre revêt une tout autre importance, en raison même de la place grandissante que le roi devait tenir dans la vie française. Cette importance est, en effet, attestée par le soin que devaient avoir les premiers capétiens durant des siècles, de se faire sacrer non seulement eux-mêmes, mais aussi avec eux, leur héritier présomptif. Cela prouve qu'à leurs yeux, comme aux yeux du clergé et du peuple, c'était le moyen le plus sûr d'établir, d'une manière irréfutable, les droits héréditaires au trône. Encore au XV[e] siècle, cette croyance était si puissante que Jeanne d'Arc, par exemple, n'appelle Charles VII que « gentil Dauphin », jusqu'à ce qu'il ait été sacré à Reims. Le sacre seul donne la royauté d'une manière définitive.

Le prestige du sacre éclate également dans la croyance populaire qui s'établit — nous ne
rions dire à quelle date, ni comment — à la
en France et en Angleterre, et selon laquel
roi, après le sacre, avait le pouvoir de *guéri*
écrouelles.

On appelle de ce nom une adénite cervicale
nique, à laquelle on donne encore celui d'hum
froides. Après le sacre, le roi touchait les ma
en disant : « *Le roi te touche, Dieu te guéris*
Louis XIV, sacré le 7 juin 1654, à l'âge de 16
toucha près de 2.000 malades. Louis XV, sac
25 octobre 1722, à l'âge de 12 ans, en toucha 2

Une évolution très remarquable se produisit
ce qu'on peut appeler la religion du sacre,
l'évolution des idées juridiques et religieuses e
mêmes. Les juristes, ennemis de l'emprise du c
sur la monarchie, travaillèrent sourdement à
ver au sacre son importance dans la traditio
pouvoir royal. L'*hérédité* remplaça de plus en
l'efficacité du sacre. Il n'y avait plus lieu
élection, ni à *onction*, ni à *couronnement*, dan
transmission du droit royal. Ce droit était in
dans le sang royal lui-même ; il était incondit
nel. Le sacre garda sa beauté et sa splendeur,
il devint une sorte de *poésie* ajoutée au *réel*
réel, c'était l'hérédité. La poésie, c'était la pr
tion divine qui semblait être appelée sur la tête
souverain, déjà légitime et reconnu, par les pri
de l'Eglise et de tout un peuple.

Une seconde évolution se laisse voir dans le
tenu du *serment royal*. La liturgie du sacre su
sait là des changements, presque à chaque rè

— « Henri IV jura à son sacre, écrit M. Ma
Marion, de maintenir son peuple en paix avec l'Eg
de poursuivre l'iniquité, de faire régner dans les j
ments l'équité et la miséricorde, et de s'applique
chasser de sa juridiction et terres de sa sujétion
hérétiques dénoncés par l'Eglise.

Louis XIV ajouta aux serments accoutumés celui
faire exécuter rigoureusement la déclaration qu'il a
rendue le 7 septembre 1651, contre le duel et celui
maintenir à jamais l'Ordre du Saint-Esprit, sans ja
le laisser déchoir.

Louis XVI, vivement exhorté par Turgot à ne
prononcer la phrase traditionnelle relative aux h
tiques, n'osa pas se rendre à ce conseil, et bredou
ladite phrase de façon inintelligible. »

Cette phrase était la suivante :

— « Je promets d'empêcher les personnes de t
rang de commettre des rapines, des iniquités, de q
que nature qu'elles soient. Je jure de m'appliquer
cèrement et de tout mon pouvoir à exterminer de tou
les terres soumises à ma domination les hérétiq
nommément condamnés par l'Eglise » [7].

Conclusion

Pour conclure, nous nous bornerons à rappe
les circonstances par lesquelles le sacre de Napol
fut différent des sacres royaux traditionnels.

D'abord les motifs qui le provoquèrent fur
d'ordre uniquement politique. Il est difficile
croire que Napoléon ait attaché la moindre imp
tance aux aspects religieux de la cérémonie. Il é

[6] Cette Sainte Ampoule, selon un récit d'Hincmar, archevêque de Reims, et principal personnage de l'Eglise franque au IX[e] siècle, n'était autre que le récipient d'huile sainte apportée du ciel, par les anges, disaient les uns, par une colombe, selon les autres, à la prière de saint Remi, pour le baptême de Clovis. Cette Ampoule fut brisée, sur la place publique de Reims, en 1793, par le conventionnel Rühl. Mais le curé de Saint-Remi de Reims, l'abbé Seraine, réussit à en sauver une parcelle, qui servit pour le sacre de Charles X, le 29 mai 1825.

On ne regardait, du reste, pas comme indispensable l'usage de cette huile censée miraculeuse. Pie VII se servit simplement de Saint-Chrême, pour le sacre de Napoléon. Bien auparavant, le 27 février 1594, Henri IV s'était fait sacrer, à Chartres — car Reims était au pouvoir de la Ligue — au moyen du *Chrême miraculeux de Marmoutier*, dont on disait qu'un ange l'avait apporté à saint Martin pour le guérir d'une chute.

[7] Sur tout cela voir le mot « *Sacre* », dans *Dicti
naire des Institutions de la France, aux XVII[e] et XVI
siècle*, par Marcel Marion, Paris, 1923. — On sait que
roi d'Angleterre, Edouard VII bredouilla, lui aussi,
phrase contre les catholiques.

ment touché par l'esprit du siècle. Il gardait religiosité assez vague, mais n'avait pas la foi ienne, telle que nous la demandons à un dis- du Christ. Nous ne discutons pas ici la ques- de savoir s'il a retrouvé cette foi avant de ir, comme nous le pensons, mais à cette date, it de foi était très loin de son esprit. Son in, dans le sacre, était de frapper l'opinion que en France et à l'étranger. Nous dirions os jours : *c'était de la propagande* et la plus tissante qu'il ait pu imaginer. Il avait rêvé ire une descente en Angleterre, puis de re- en vainqueur à Paris, pour s'y faire acclamer e le vrai maître du monde. Mais l'expédition gleterre n'était pas prête. Elle ne le serait is.

« Il lui restait, a écrit Thiers, un autre moyen uir les esprits, c'était de faire descendre un ins- e Pape du trône pontifical, pour qu'il vînt à Paris bénir son sceptre et sa couronne. Il y avait là une e victoire morale à remporter sur les ennemis de ance et il ne doutait pas d'y réussir. »

pouvait fort bien, comme les rois, se contenter sacre par ses évêques à lui, soit à Reims e les rois, soit à Chartres, comme Henri IV ; Paris, comme capitale de l'empire. Il pouvait aller à Rome comme les empereurs germa- s, comme Charlemagne lui-même, en l'an 800. du tout, il voulut, comme Pépin, être sacré à , par le pape venu tout exprès. Metteur en incomparable, il avait le sens profond des s qui saisissent l'opinion, qui frappent les ts. Dans un moment de détresse, le pape l'ap- a : *Comediante! Tragediante!*

n n'est curieux comme de savoir ses raisons, 'occurrence. L'affaire fut discutée au Conseil t, en sa présence. Il avait donné à ce corps itude d'une grande liberté d'opinions. Le galli- me parlementaire y comptait des partisans plus oins conscients. Il se trouva des voix pour craindre le triomphe de l'ultramontanisme, la venue du pape. Un sacre, lui dit-on, ce ne ait être qu'une victoire pour le clergé, pour pe lui-même. Pour l'empereur, se faire sacrer e pape, ce serait proclamer une *religion domi-* , ce qui n'était plus du siècle, ce serait donner oire qu'il tenait sa couronne non pas du vœu nation, non pas des exploits de son invincible e, non pas de son propre génie, mais du Sou- n Pontife !

patienté de ces objections, alors que son parti arrêté, Napoléon prit la parole pour défendre cision. Il parla de l'effet immense que produi- en France et en Europe la présence du pape, housiasme que sa venue allait déchaîner au de tous les cœurs des croyants, dans le monde r, de la force que tout cela apporterait à l'or- le choses nouveau, en France, de la confirma- qui se trouverait par là même donnée à des utions auxquelles tous les fils de la Révolution ent être attachés.

is s'attaquant à l'objection qui lui était faite : nger d'ultramontanisme, il traita cette objec- par le dédain. Elle n'est plus de notre temps, nous ne sommes plus au siècle de Gré- VII. Qui donc ira penser que c'est le Pape onne la couronne ? De quoi s'agit-il en somme ? e invocation de la protection céleste en faveur d'une dynastie nouvelle. Cette invocation aura la forme usitée dans le culte le plus ancien, le plus général et le plus populaire en France.

Au surplus, dit-il encore, sans les pompes religieuses, qui oserait nier qu'il n'y a plus de pompes véritables ; que tout le reste, pour la foule, demeure froid et sans vie. Surtout en pays catholique, comme la France, on ne peut rien faire de beau et de grand sans l'intervention des rites religieux. Et s'il faut des prêtres pour ces rites, qui peut douter que pour une solennité plus grande que toutes les autres, il est nécessaire de faire appel au plus grand de tous les prêtres, c'est-à-dire au pape ?

Enfin, prenant l'offensive, comme sur un champ de bataille, il termina par le trait suivant, selon Thiers :

— « Messieurs, vous délibérez à Paris, aux Tuileries : Supposez que vous délibérassiez à Londres, dans le cabinet britannique, que vous fussiez, en un mot, les ministres du roi d'Angleterre, et qu'on vous apprît que le Pape passe en ce moment les Alpes pour sacrer l'Empereur des Français ; regarderiez-vous cela comme un triomphe pour l'Angleterre ou pour la France ?... »

Ce langage imposa le silence à tous et le voyage du pape en France ne trouva plus d'objection.

Napoléon avait cependant gardé dans son esprit la pointe de la principale difficulté qu'on avait soulevée. Il prit donc sa résolution. Il ne recevrait pas la couronne des mains du pape, même dans un simple geste symbolique, au cours d'une cérémonie. L'évêque d'Orléans, Bernier, qui avait été l'un des principaux agents, du côté français, de la négociation du Concordat, fut chargé de dresser et d'arranger le cérémonial qui serait utilisé, de telle manière que l'Empereur prît la couronne lui-même, sans la recevoir des mains du pape.

Tout se passa comme Napoléon l'avait décidé. Rome aurait voulu que l'on suivît le cérémonial romain, qui n'était pas celui de Reims. Talleyrand repoussa cette demande de Rome, et s'opposa de même à l'acceptation pure et simple du cérémonial français. L'évêque d'Orléans se chargea d'en composer un nouveau, qui emprunterait aux deux autres, selon le mot de Portalis, « ce qu'il y a de plus majestueux et de plus raisonnable ». Ce cérémonial fut présenté au pape lui-même, à Montargis, par Bernier. Le pape l'accepta et renonça en particulier à imposer la couronne à l'empereur, qui la prendrait lui-même. Le pape de même consentit à remplacer la formule : *Accipe coronam* : « Recevez la couronne » ! par la suivante : *Coronet vos Deus!* « Que Dieu vous couronne » !

Par une remarque qui est bien de l'époque, il était dit que cette seconde formule était plus conforme « aux mœurs de ce temps ». Sur quoi, M. Leflon introduit la note suivante :

— « Bien que ce fait soit maintenant établi, un certain nombre de manuels d'histoire, voire d'historiens, s'obstinent à assurer que Napoléon prit la couronne sur l'autel de son propre mouvement et que le pape protesta contre cette incartade »[8].

Au sacre de Napoléon, il n'y eut donc ni « élection », ni couronnement proprement dit, mais seulement *onction* avec le Saint-Chrême, et bénédiction

[8] *Histoire de l'Eglise Fliche-Martin*, t. xx, p. 226, note 5.

de la couronne de l'empereur et de l'impératrice par le pape.

En tout cela, pas plus du reste que dans les sacres antérieurs, pas trace de sacrement proprement dit, mais un *sacramental* plus solennel que les autres. Beaucoup de pompe extérieure. Quant à l'intérieur, chez Napoléon comme chez Joséphine, qui pleura beaucoup, mais de joie, ce fut le secret de Dieu.

L. Cristiani.

Q. — « A l'occasion de la réponse de l'*Ami* à cette question : « Comment peut-il se faire qu'on ne soit jamais certain d'être en état de grâce ? » (1953, p. 399), je pose le problème : « Ne peut-on pas dire qu'il est possible d'arriver à perdre la grâce sanctifiante autrement que par un acte ? » Je pense à la série de petits vols dont on admet que, groupés, ils constituent *un* péché mortel. Je pense aux négligences dans la vie de prière, au laisser-aller des éducateurs, etc. ; des actes — ou des omissions — qui, *ensemble*, sont graves alors que *chacun* est véniel. Y a-t-il péché grave seulement quand il est possible de situer le moment de celui-ci, le moment où a été perdue la grâce sanctifiante ? Il semble que l'expérience concrète réponde non. Il semble même qu'il soit plus satisfaisant pour l'esprit de faire de la damnation éternelle beaucoup plus que la conséquence d'un *acte*, celle de tout un *comportement* où l'homme s'est *installé* loin de Dieu. »

R. — « Ne peut-on pas dire qu'il est possible de perdre la grâce sanctifiante autrement que par un acte ? »... Question ambiguë en vérité, d'une ambiguïté qu'il est d'autant plus intéressant de lever qu'elle est celle du langage courant lorsqu'il traite de l'état de grâce et des conditions dans lesquelles on le perd. On ne se sépare de Dieu que par une décision libre, une décision qu'il serait possible de ne pas prendre *au moment même* où elle engage ainsi la situation spirituelle de l'âme. L'état de grâce ne cesse pas d'exister à la suite d'une sorte d'évolution biologique nécessaire née d'une ou de plusieurs négligences : il est des images sur l'assoupissement progressif d'une âme qui peuvent faire illusion ; le retrait de Dieu est rigoureusement « l'envers » d'une décision vraiment et pleinement humaine. On se sépare donc toujours bien de Lui par un acte, un acte de volonté ; que cet acte puisse se traduire par une omission, que ce qu'il y a de vraiment peccamineux en lui soit même *toujours* une omission, cela ne change rien à la question. Cet « acte de volonté » peut être l'adhésion à tout un comportement « gravement coupable » qui se déploie dans le temps ; mais il n'y aurait pas « péché grave » s'il y avait simplement accumulation de manquements légers : il y a péché grave et perte de l'état de grâce parce qu'il y a cette attitude psychologique typique (radicalement différente d'un péché véniel) qu'est une décision « contre » l'Amour, un mépris de « l'Autre » — avec ou sans majuscule, cela revient, nous dit Jésus, au même !

Mais tout cela signifie-t-il que ce moment si décisif qui voit la perte de l'état de grâce soit toujours facilement repérable pour celui qui, loyalement, se met à scruter sa conscience ? Nullement ! Et la pratique pénitentielle, à laquelle il faut sans cesse se référer quand on parle du « problème du péché », n'exige pas non plus qu'il en soit ainsi. Il faudra souvent se dire, en face de tel dé[...] incontestable, dont il est impossible de récu[...] responsabilité... et dont cependant on n'arri[...] à comprendre « comment on a pu en venir[...] il faudra souvent se dire que le laisser-aller [...] a dû se situer *plus tôt*. Et c'est sans doute so[...] vrai : S. Augustin fait la remarque à prop[...] péché même d'Adam. *Mais cela n'a pas d'i[...]tance* : l'Eglise ne demande pas à cette victi[...] « Père du Mensonge » qu'est toujours pl[...] moins le pécheur de se perdre dans le déd[...] sa propre déloyauté : l'expérience d'Adam et [...] nous enseigne ce que cela peut donner ! Trè[...] de toute « analyse » de son comportement, el[...] demande un regard simple et clair sur sa vie[...] *qu'il la voit*. Qu'il n'ait pas trop peur de *s'a[...]* et qu'il ne se serve pas des subtilités de la [...]logie du péché pour s'en dispenser ; mais qu[...] se perde pas non plus dans les « peut-être[...] les « sans doute ». Ses *vrais* péchés, il est[...] qu'au fond Dieu seul les connaît ; mais Il [...] demande pour les lui pardonner qu'une luci[...] sa mesure, à sa mesure d'homme, et, il faut l[...]ter, à sa mesure de « pécheur » : l'effet de la [...] de l'état de grâce n'est-il pas précisément [...]curcir le regard intérieur au point que, sa[...] grâce prévenante de Dieu, l'enfoncement da[...] péché serait *psychologiquement irréversible* [...] c'est pourquoi d'ailleurs la « confession sacra[...]telle » rend possible la vue claire du péch[...] moins autant qu'elle est conditionnée par une [...]naissance préalable de celui-ci.

Il est très juste alors de faire remarquer [...] a souvent avantage, pour reconnaître son vr[...]sage de pécheur, à considérer, au point de d[...] non pas les « décisions spectaculaires », ma[...] comportement quotidien, les gestes passés en [...]tude, qui « crient » parfois, pour un témoin i[...]tial, l'absence de vraie charité, alors que l'int[...] les remarque à peine lui-même. Si j'ai passé [...] journée entière sans aimer, je peux bien « n'[...] fait de mal à personne » — après tout, c'est « [...]gereux » de « faire du mal » !... et puis nos [...] méchancetés nous apparaissent si facilement co[...] des malices anodines —, il n'empêche que le [...] de S. Jean domine la question : « Qui non d[...] manet in morte ». Je suis souvent plus capab[...] regarder en face les « fruits » de mon péch[...] mon péché lui-même. Peut-être n'ai-je pas e[...] perdu la « charité théologale » ; mais j'ai [...] besoin de la « réveiller » au contact du C[...] dont la Grâce m'attend à chaque aveu humble [...] loyal de ma misère : une Grâce de pureté [...] force bien sûr... mais surtout de Lumière. Il n[...] après tout, qu'une situation spirituellement [...] issue : le Pharisaïsme ! On est bien en d[...] quand on n'a plus « besoin de se confess[...] n'eût-on la vue claire d'aucun « péché mort[...]

Q. — D'après Arregui « Peccata mortalia omis[...] oblivione inculpabili accusari debent, non quidem [...] primum, sed certe in prima confessione. »

Or, un confesseur d'un certain âge, qui semble [...] et expérimenté, lucide et sûr, a soutenu dans une [...]férence qu'il suffit que ces péchés oubliés soient s[...] au pouvoir des clefs à quelque moment que ce [...] vg. à l'occasion d'une confession faite à un conf[...]

aordinaire. Nous sommes loin de « certe in *prima fessione* »!...

. — Un péché mortel omis en confession par e d'un oubli involontaire : 1° est remis indiement ; — 2° doit être soumis aux clefs s'il ient en mémoire ; — 3° cette obligation n'est tellement pressante qu'il faille retourner à fesse avant de communier.

ur ces trois points tout le monde est d'accord. ais à la question : Quand faut-il soumettre ce hé au pouvoir des clefs ? deux réponses sont nées.

° A la première confession que ce pécheur *doit veut* faire. C'est l'opinion commune. Elle s'ape sur les arguments suivants :

) sans l'accusation de ce péché oublié la confesn ne serait pas entière ;

) dans la confession où ce péché a été oublié it inclus le votum d'accuser tous les péchés et aque péché ; ce votum doit être accompli à la mière confession que l'on fait ;

) les auteurs s'accordent généralement pour rerder cette accusation à la première confession me de rigueur. Gury résume l'enseignement comm : « Nulla alia confessio, ea omissa (accusane), interponi potest. Ratio est quia ad integriem confessionis pertinet declarare in actuali accutione omnia peccata mortalia nondum accusata, æ memoriæ occurunt, seu quorum habetur consntia, ut dicit Trid., sess. 14, c. 5, Porro, juxta arez, tr. 19, disp. 22, § 1 : « Ea peccata sunt præsenti conscientia, quæ commissa post baptisum, per aliam confessionem non sunt rite clavis subjecta. » (Gury, *Compendium Theol. mor.*, n° 495).

Nous avons sur cette question une lettre de François de Sales : « Cette bonne âme que us et moi chérissons tant — (M^me^ Brûlart) — e fait demander si elle pourra attendre la préce de son père spirituel (le saint lui-même) pour accuser de quelque point duquel elle n'eut point uvenance en sa confession générale, et, à ce que vois, elle le désirerait fort. Mais dites lui, je us supplie, que cela ne se peut en aucune façon, trahirais son âme si je lui permettais cet abus. faut qu'à la fine première confession qu'elle fera, e tout au commencement elle s'accuse de ce éché oublié (j'en dis de même s'il y en a pluurs), purement et simplement, et sans répéter cune autre chose de sa confession générale, laelle fut fort bonne ; et partant, nonobstant les oses oubliées, cette âme-là ne se doit nullement oubler. » (*Lettre* du 18 février 1605).

2° Cependant il peut se trouver des situations où accusation de ce péché oublié ne serait pas oblitoire à la première confession. Voici, par exeme, un pénitent qui a fait une confession générale ès détaillée à un prêtre qui lui inspire une conce toute particulière. Malgré le soin qu'il a pporté à son examen de conscience, il a oublié accuser un péché grave. N'ayant plus auprès de i le confident de ses aveux, il lui en coûte beauup de revenir sur sa confession avec le prêtre quel il se confesse actuellement. Ne pourrait-il fférer l'accusation de ce péché oublié jusqu'au reur de son premier confesseur, et continuer, en tendant, à communier et à faire ses confessions ordinaires au prêtre qui est dans l'habitude de les entendre ?

On peut tolérer que ce pénitent diffère sa confession jusqu'à l'arrivée du confesseur qui a entendu la confession générale, *s'il n'y a pas urgence pour lui de se confesser plus tôt*. Il pourrait, en attendant, faire ses communions ordinaires s'il le désirait. Mais s'il y a urgence de se confesser, qu'il prenne le parti le plus sûr et accuse le péché oublié, comme le recommande si fermement S. François de Sales : « Car la vérité est que le premier et principal point de la simplicité chrétienne gît en cette franchise d'accuser ses péchés, quand il en est besoin, purement et nuement, sans appréhender l'oreille du confesseur, laquelle n'est là présente que pour ouïr des péchés et non des vertus, et des péchés de toute sorte » (*loc. cit.*).

Cependant si ce pénitent avait trop de répugnance à le faire, il faudrait user d'indulgence et ne pas s'opposer d'une manière inflexible à ce qu'il réserve l'accusation de ce péché au confesseur de la confession générale. C'est qu'en effet le péché involontairement oublié étant déjà pardonné, l'obligation de le soumettre aux clefs ne semble pas devoir urger lorsqu'il y a une telle répugnance.

Cette opinion large n'a jamais été condamnée, et c'est sans doute cette opinion que soutenait « le confesseur éclairé et expérimenté, lucide et sûr » dont nous parle le consultant.

E. Garrigou.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie de dom F. Cabrol et H. Leclercq, publié sous la direction de H. Marrou, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ; Fasc. CLXXIV-CLXXVI : « Tournai-Zraïa (et les fouilles du Vatican) ». — Paris, Letouzey, 1952, 1953.

Le fasc. CLXXIV achève d'abord ce qui concerne *Tournai*, en particulier le problème assez obscur de ses premiers évêques. *Tours* se voit consacrer quelque cent colonnes pour exposer l'archéologie de la ville, son histoire lointaine ainsi que celle du diocèse, faire une judicieuse critique de la vie de S. Martin, étudier les antiques édifices religieux, spécialement les basiliques élevées sur le tombeau du saint, énumérer les pérégrinations de son corps à la suite des invasions normandes, inventorier les textes épigraphiques anciens qui conservent son souvenir, décrire les manuscrits liturgiques tourangeaux. Chemin faisant, dom L. a essayé de tirer au clair l'influence des miracles du tombeau de S. Martin sur la conversion de Clovis, afin de mettre au point ce qui a été dit au t III, col. 2039-2052.

Trèves, capitale de l'Occident sous le Bas-Empire et, de bonne heure, siège d'un évêché possède des richesses archéologiques importantes. Des découvertes toutes récentes dans la cathédrale et son pourtour viennent encore de l'attester, mais l'époque de parution de l'article n'a pas permis d'en faire état. *Vaison* « la romaine » n'a pas joué le rôle politique de Trèves, mais, sous le règne de l'empereur Claude, elle était déjà très réputée. Au III^e^ siècle, on y entrevoit une communauté chrétienne constituée. *Vienne* en Dau-

phiné, cité gallo-romaine, reçut très tôt le christianisme, aussi est-elle « une ville vénérable » : elle attire par ses souvenirs chrétiens tout comme par ses souvenirs et ses monuments impériaux.

De dimensions moindres sont les notices de *Tournus, Troyes, Turin, Tyr, Uzès, Valence, Vannes, Vegesela* (Afrique du Nord), *Velletri, Verceil, Verdun, Vermand* (près St-Quentin), *Vérone, Viviers, Vouillé, Xanten* et *Bonn, Zoui* (sud de Constantine), ainsi que d'autres semblables. Cependant elles n'intéressent pas seulement les érudits locaux.

Parmi les notices de pays ou de peuples, on peut signaler : *Tripolitaine, Turquie d'Asie*, dont on s'efforce de déterminer les origines de l'architecture chrétienne primitive, *Wisigoths*, dont le rayonnement artistique fut remarquable. Parmi les notices concernant les institutions ou les coutumes, mentionnons *Translations* (de reliques), *Travail manuel, Tribunal du clerc, Vestale chrétienne, Veuvage et veuve, Vierge et virginité, Vœux, Voiles, Voyages, Wergeld* (composition pécuniaire). Appartiennent à la liturgie : *Toussaint et Trépassés, Trait, Trisagion, Trope, Vêpres, Vigiles, Vêtement* (des cérémonies latines et grecques), etc... *Vase* envisage les différents vases sacrés, ainsi que le symbolisme du mot. *Triangle, Trident, Vigne* expliquent quelques autres symboles chrétiens. A titre de curiosité, relevons la lampe de bronze en forme de *Veau à deux têtes*.

Transfiguration, Trinité, Vénus, Visitation, Vingt-quatre vieillards (de l'Apocalypse), *Zachée* concernent différents actes de la représentation. *Transept, Trèfles et Trichose, Tribunes, Triforium, Voûtes*, etc... sont du domaine de l'architecture. *Tuile* a trait aussi à l'épigraphie. *Verre* analyse les divers emplois artistiques de ce corps.

Tuniques sans coutures (celles du VIe siècle, celle d'Argenteuil, celle de Trèves) et *Véronique* confrontent de pieuses traditions avec les résultats de la critique. L'empereur *Trajan*, l'évêque goth *Ulfila*, l'abbé *Vacandard*, l'archéologue Ch.-J.-M. de *Vogüé*, le prélat carolingien *Wilchaire* se recommandent par leur rôle historique ou leurs travaux d'érudition. Enfin des notules variées comme *Tremblement de terre, Vétérinaire, Vitrier, Vivas in..., Vix, Winilcodes*, etc... ou celles de manuscrits liturgiques d'*Upsala*, de *Washington* et d'ailleurs témoignent que, jusqu'au bout, la puissance de travail de dom H. Leclercq est restée inépuisable.

Vatican a été renvoyé tout à la fin. Ce déplacement « s'explique — et se justifie — par l'importance exceptionnelle des fouilles, poursuivies entre 1940 et 1949 sous les *Grotte Vaticane*, qui ont dégagé des restes d'époque constantinienne et même pré-constantinienne et par là éclairé les étapes les plus anciennes du culte de S. Pierre dans l'Eglise romaine ». L'article (55 col.) est « au courant des progrès atteints par la recherche, à la date de Noël 1952 ». Il a été rédigé par deux des plus éminents spécialistes en la matière : M. J. Carcopino pour la partie païenne des trouvailles, et M. H. Marrou pour la partie chrétienne. L'intérêt hors de pair du sujet est bien servi par la présentation typographique, qui met en valeur les reproductions d'inscriptions, les plans et les divers dessins. L'analyse des divers documents, conduite avec une minutieuse probité, fait conclure à la permanence, au Vatican, « du souvenir et de la vénération de saint Pierre. Le maillon le plus éloigné de la chaîne... permet de remonter jusqu'aux alentours de l'année 200 ». C'est la position adoptée par toute la saine critique. Basée sur les seules données de la science, elle apporte un solide témoignage à l'histoire primitive de l'Eglise, et un argument incomparable à la théologie historique. Toutefois, faut-il admettre que l'interprétation du terme *tropaion* (τρόπαιον) retenue par M. Marrou s'impose ? celle qui voit dans ces « *trophées* » restes même des apôtres n'est-elle pas plus confo à la signification chrétienne du mot ?

Avec le fasc. CLXXVI, le dictionnaire se termi les courts délais promis il y a quelques années (1948, p. 605), n'ont pas été dépassés. M. Marrou nonce pas son intention de publier des tables dé lées, mais on peut prévoir qu'il ne manquera pas jouter au monumental ouvrage ce complément in pensable. Ces tables permettront de se retrouver lement, — ne serait-ce que pour vérifier un détail, dans des dizaines de milliers de colonnes. Les n dont elles pourront s'orner, constitueront une mise point nécessaire : depuis 1903, date inscrite sur premier fascicule, les découvertes archéologiques et nouvelles acquisitions de la critique sont nombreu

Bien des fois, au cours des comptes rendus, n avons décerné des hommages à l'infatigable travail que fut dom Leclercq († 1945). *Ce dictionnaire son œuvre :* il suffit d'en apercevoir les dimensions d'en parcourir quelques pages pour se rendre com de l'éloge exprimé par cette petite phrase. Longte encore on y recourra comme à une mine incompara de solide érudition.

J. SPANNER, S. M. B. — **Die Missionsmeth in Spanisch-Amerika in XVIe Jahrhundert, besonderer Berücksichtgung der Konzilien Synoden.** — In-8 de XXII-247 p., 15 f. 60 s ses, Schoneck-Beckenried (Suisse), 1953.

Le titre exprime bien le contenu de cet ouvra L'Espagne considéra dès l'origine l'Amérique du S découverte par ses navigateurs, comme un prolon ment de la mère-patrie. Les évêchés qui y furent gés étaient suffragants de Séville ; ils furent pour de chapitres, de prébendes, etc. En 1546 seulement archevêchés furent érigés à St-Domingue, Mexico, Li et en 1564 à Bogota. D'importants droits de patron étaient reconnus par les papes au roi d'Espagne. indigènes étaient embrigadés dans des *Doctrinas* (roisses), où les néophytes recevaient un enseignem à la fois religieux et civique.

Le P. Sp. a étudié ces faits en utilisant les décr des conciles provinciaux et des synodes diocésains, ont été conservés en très grand nombre. Il a su gager de ces documents la physionomie particulière la jeune Eglise sud-américaine, et apporte ainsi à l'h toire des missions une appréciable contribution.

Mgr F.-M. CATHERINET

INITIATION A L'EXERCICE DE LA PRESENCE DE DIEU

In-8 (18 × 12) de 50 p., 70 fr. (franco 90 fr.)

Par quantités : 10 ex. 60 fr.
au-dessus 55 fr.

Aux bureaux de l'Ami du Clergé
4, rue Claude-Gillot,
Langres (Hte-Marne)

IMPRIMATUR

Lingonis, die 20 octobris 1953

G. MICHEL, *vic. g*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Cler*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)